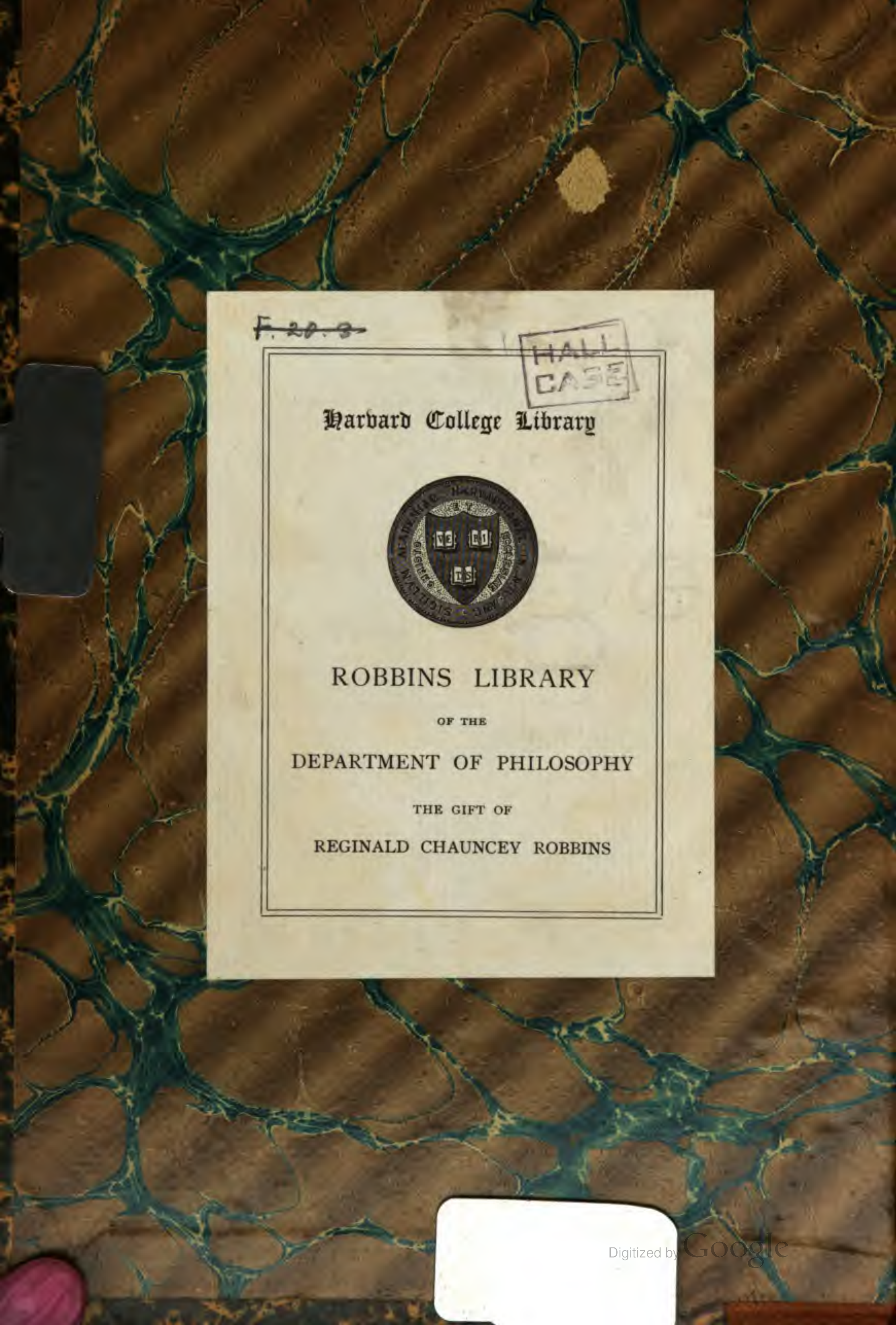

NEDL TRANSFER
HN 5WRY 9




ALPHONSE
PICARD & FILS
EDITEURS
RUE BONAPARTE
82
PARIS VIe ARROND.
LIBRAIRIE
ANCIENNE
D'OCCASION
COMMISSION
LIVRES NEUFS
FRANÇAIS
&
ETRANGERS

LES

DÉISTES ANGLAIS

ET LE

CHRISTIANISME

PRINCIPALEMENT DEPUIS TOLAND JUSQU'A CHUBB

(1696-1738)

PAR

Édouard SAYOUS.



PARIS
G. FISCHBACHER, ÉDITEUR
33, RUE DE SEINE, 33.

1882

INTRODUCTION

L'école déiste anglaise est la série des écrivains qui, pendant plus d'un siècle, depuis les querelles puritaines jusqu'au réveil wesleyen, ont opposé au christianisme traditionnel de toutes les Eglises et de toutes les écoles théologiques, une conception plus ou moins antiévangélique de la religion naturelle.

Telle est la définition qui seule me paraît capable de réunir tant d'ouvrages et tant d'hommes différents, depuis des modérés tels que Herbert ou Chubb jusqu'à des violents tels que Toland et Woolston. Encore ne suis-je pas sûr de définir suffisamment certains écrits de l'extrême gauche de cette école, lesquels justifieraient le mot de Bossuet : Le déisme est un athéisme déguisé.

Il était d'autant plus nécessaire de déterminer historiquement le caractère de cette école anglaise, que le mot de déisme est, suivant la remarque du dictionnaire Franck, le terme le plus vague de la langue philosophique. Viret, dans son *Instruction chrétienne*, en parle comme d'un « mot tout nouveau, » comme d'un titre que se donnent ceux qui prétendent « n'être pas du tout sans Dieu, mais de Jésus-Christ ne savent que c'est, et ne tiennent rien de lui ni de sa doctrine. » — Abbadie, qui connaissait la première période seulement du déisme anglais, distingue quatre sortes de déistes (*Vérité de la rel. chrét.*, 2e sect., ch. I) : ceux qui se font une idée bizarre de la divinité, ceux qui nient la Providence, ceux qui croient que Dieu se plaît aux superstitions des hommes, ceux qui ne croient qu'à la religion naturelle. De ces quatre catégories, la deuxième et la quatrième seules présentent de l'intérêt; la quatrième est celle qui répond le mieux à l'idée qu'on se fait généralement du déisme. — Clarke, contemporain de la période violente de l'école anglaise, fait des distinctions plus précises (*Preuves de la rel. natur. et révélée*, ch. II) : idée d'un Dieu créateur une fois pour toutes, sans gouvernement providentiel; idée d'un Dieu sans attributs moraux; idée d'un Dieu et d'une providence sans immortalité de l'âme humaine; enfin ce que Clarke appelle, non sans raison, le seul

véritable déisme, — car sur les autres il est de l'avis de Bossuet; — idée d'un Dieu créateur, Providence, moral et rémunérateur dans la vie future, mais sans révélation ni surnaturel.

L'histoire de ce malheureux mot, en se continuant, ne l'a pas rendu beaucoup plus clair. Il y a du moins une confusion que l'on ne commettait plus depuis les querelles soulevées par l'école anglaise, et qui était fréquente auparavant, celle du déisme avec le socinianisme ou les écoles théologiques congénères. Les unitaires anglais des diverses nuances avaient combattu les ouvrages déistes avec une ardeur que l'on pouvait comparer à celle des orthodoxes, et qui creusait un abîme entre les défenseurs et les adversaires du surnaturel biblique. D'autre part les progrès du déisme sur le continent, et les luttes soutenues par lui contre les tendances athées et matérialistes, ont répandu sur cette doctrine une idée que M. Littré résume assez bien dans la définition de son *Dictionnaire :* « Système religieux de ceux qui, croyant en Dieu, rejettent toute révélation. » Le déisme est à peu près cela en effet dans l'histoire religieuse. Toutefois des ouvrages de vulgarisation philosophique, tels que le manuel de M. Bénard, entendent encore par « déisme » la deuxième catégorie d'Abbadie, la croyance en Dieu créateur mais non pas Providence.

Pour revenir à l'école anglaise, elle me paraît

avoir une plus haute importance que ne lui en accordent généralement l'histoire de l'Eglise et l'histoire de la philosophie; ou, pour parler plus exactement, — car il lui manque d'être connue et non pas d'être célèbre, — elle m'a paru valoir la peine d'affronter beaucoup de difficultés bibliographiques et d'aller la chercher chez elle dans les documents originaux qu'elle a donnés d'elle-même. On sait bien, et l'on répète, qu'elle a devancé, dans l'ordre des idées comme dans l'ordre des temps, et jusqu'à un certain point préparé l'incrédulité française et les hardiesses allemandes; il n'est pas inutile de voir jusqu'à quel point et en quoi. On verra qu'elle a soulevé, fût-ce d'une façon superficielle et élémentaire, bien des questions qui paraissent plus modernes, et que tel se croit auteur qui est seulement un rééditeur original.

Beaucoup de prudence s'allie chez elle à beaucoup de hardiesse, et si l'on veut savoir tout ce qu'elle entend dire, il faut regarder à travers un voile, un voile transparent. Ce mélange ou cette alternative d'audace et de réticence lui a valu, de la part des critiques, parfois trop de sévérité. En pareil cas on doit s'en prendre encore moins à la sincérité de l'auteur qu'à des lois pénales comme celles qui, même dans l'Angleterre issue de 1688, prétendaient protéger la foi contre le blasphème. Il y a plus : cette école avait nécessairement des scrupules conservateurs. Si l'on

trouve dans ses rangs un artisan tel que Chubb ou un bohême de lettres tel que Toland, elle n'en était pas moins une école aristocratique. Blount et Collins étaient des hommes de la haute société; et quant à la pairie héréditaire, elle a donné au déisme anglais son fondateur, lord Herbert de Cherbury, son meilleur écrivain le comte de Shaftesbury, et le vicomte Bolingbroke son fossoyeur. Quand l'établissement religieux était si fortement soudé, dans l'Angleterre protestante, à l'établissement politique et social, comment de tels hommes n'auraient-ils pas hésité en maniant la sape qui pouvait tout renverser?

Une histoire générale et complète du déisme anglais dépasserait le cadre de ce travail. Je l'ai limité doublement, comme sujet et comme durée chronologique. J'ai mis ces écrivains en face du christianisme, de la personne de Jésus-Christ, du Nouveau Testament, de l'Eglise, et je leur ai demandé ce qu'ils en faisaient. N'est-ce pas là l'essentiel de leur entreprise? Quant à leurs écrits sur la morale, sur l'Ancien Testament, sur des questions de philosophie proprement dite, sur le gouvernement et les querelles de l'Eglise anglicane, je n'en ai dit que ce qui pouvait éclaircir mon sujet restreint.

La période aiguë du déisme, la plus importante et la plus mal connue, celle qui commence tout de suite après Locke avec Toland, qui finit

tout de suite avant Wesley avec Chubb (1696-1738), sera seule développée. Le premier et le dernier chapitre donneront un exposé suffisant du commencement et de la fin du déisme, au point de vue que j'ai choisi. Les travaux de Charles de Rémusat ont fait connaître au public français lord Herbert et le demi-siècle qui vint après lui; tandis que je ne puis citer, dans notre langue, aucun tableau de l'âge suivant de l'école, si ce n'est l'ouvrage du P. Tabaraud, non sans valeur, mais oublié, et gâté par les préventions de l'auteur contre la Réforme (1).

Mon travail m'a coûté plus de recherches bibliographiques, de déceptions en ce genre, de voyages et de difficultés qu'on ne le croirait

(1) Les indications bibliographiques relatives à chacun des déistes viendront à leur tour dans le chapitre qui le concerne. Les ouvrages d'ensemble sont les suivants, par ordre de publication :

Leland, *A view of the principal deistical writers*. London, 1764. 2 vol., 4e édit.

Tabaraud (ancien oratorien), *Histoire critique du philosophisme anglais*. 2 vol. Paris, 1806. — Du même la plupart des articles de la biographie Michaud.

Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*. Stuttgart et Tubingen, 1841 (ouvrage capital). — Du même, plusieurs articles de l'Encyclopédie Herzog. — On peut citer encore, en allemand, le 1er vol. de Noack : *Die Freidenker in der Religion*, par Noack, Berne, 1853.

Ch. de Rémusat, *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke*. 2e édit. Paris, 1878. 2 vol.

Des articles du dictionnaire Franck (sciences philosophiques), de l'encyclopédie Lichtenberger, etc.

lorsqu'il s'agit d'une époque récente et de livres imprimés. Les sévérités de la justice et de la police, les scrupules religieux des détenteurs, ont rendu presque introuvables des ouvrages qui ont eu leur moment de vogue et même un grand succès de librairie. Aussi ai-je cru bien faire, quoique ce ne soit guère l'usage en dehors des collections de manuscrits, d'indiquer, pour tout ce qui est rare, la bibliothèque où se trouve l'exemplaire dont je me suis servi.

LES

DÉISTES ANGLAIS

ET LE

CHRISTIANISME

CHAPITRE PREMIER.

HERBERT ET LE DÉISME AU DIX-SEPTIÈME SIÈCLE.

I

Parmi les fondateurs d'écoles de philosophie religieuse, Herbert est peut-être le plus original. On voit bien la longue lignée dont il est l'ascendant; mais il est plus difficile de lui attribuer un père ou même des ancêtres lointains. Son déisme est né du travail de son esprit et des circonstances de sa vie. Voici pourtant, soit dans le passé de la théologie, soit dans le passé de la philosophie, quelques points

de départ auxquels on peut rapporter, en quelque mesure seulement, la marche et le développement de sa doctrine.

La seule tendance religieuse à laquelle on puisse le rattacher, et encore avec toutes sortes de réserves, est celle des hardis théologiens d'Italie, qui avaient transporté dans les pays du Nord, en Pologne, en Transylvanie, dans l'Eglise des étrangers de Londres, les principes auxquels les deux Socin ont donné leur nom. L'un d'eux, Acontius, cherchant une profession de foi capable de réunir tous les enfants de la Réforme, eut le premier peut-être l'idée de réunir le corps de la dogmatique à *un petit nombre d'articles fondamentaux* (1). « Ce doit être un point résolu, à savoir que nous ne condamnions par cette confession... tout ce qui est faux : autrement si on condamne une erreur, laquelle n'exclut pas du règne céleste, et que celui qui ne veut désavouer une telle erreur soit rejeté, il adviendra que ceux seront rejetés lesquels devraient être retenus. Mais par ce symbole il faut seulement condamner les points lesquels ne s'accordent aucunement avec les nécessaires à croire... Il s'ensuit que nous

(1) *Les ruses de Satan*, par Jacques Aconce. Delf, 1611, liv. VII, p. 311 et s. Je prends cette traduction, écrite dans le savoureux français théologique du temps de Henri IV. Voir aussi Bonet-Maury, *Des origines du christianisme unitaire chez les Anglais*, Paris, Fischbacher, 1881.

nous efforcions de dresser un symbole tel que nous l'avons décrit jusques ici. Nous en ferons une expérience tout grossement : et possible que Dieu excitera quelqu'un enfin, qui le polira et achèvera... Ne trouvons autres points sinon ceux :

» Qu'il y a un seul vrai Dieu et celui qu'il a envoyé Jésus-Christ et le Saint-Esprit : et qu'on ne doit nier que le Père et le Fils ne soient personnes distinctes : pour autant que Jésus-Christ est vraiment le Fils de Dieu;

» Que l'homme est sujet à l'ire et jugement de Dieu; et que les morts ressusciteront : les justes à félicité perdurable, les infidèles à tourments éternels;

» Que Dieu a envoyé son fils Christ au monde, et étant fait homme il est mort pour nos péchés et ressuscité pour notre justification;

» Que si nous croyons au Fils de Dieu nous obtiendrons la vie éternelle en son nom;

» Qu'il n'y a salut en autre qu'en Christ, non pas en la Vierge bienheureuse, ni en Pierre, ni en Paul, ni en quelque autre nom que ce soit; que la justification ne consiste en la loi, ni aux commandements et inventions des hommes;

» Qu'il n'y a qu'un baptême, au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit...

» Si on pouvait dresser une telle confession, laquelle peut satisfaire à tous ceux qui appar-

tiennent à l'Eglise, les joindre et unir ensemble et que tous la reçussent pour symbole, et qu'en icelle s'arrêtât, l'utilité en serait plus grande qu'on ne pense. Car si quelqu'un pèse ceci justement et droitement, il trouvera que cestui est le moyen d'accorder les chrétiens ensemble, ou qu'il n'y en a point du tout. »

Il était bon de citer ce passage d'Acontius pour montrer en quoi son entreprise annonçait celle de Herbert, en quoi surtout elle en diffère profondément. Le lord de Cherbury cherchera bien une confession de foi compréhensive et une confession de foi en un petit nombre d'articles, mais au lieu de la restreindre dans les limites de la chrétienté, voire même de la chrétienté protestante, il se proposera d'embrasser tout le genre humain, tous les hommes et tous les peuples qui existent ou qui aient jamais existé. Ses cinq articles ne seront plus, comme les cinq ou six articles d'Acontius, de la théologie positive, historique et scripturaire (1), ils seront le programme de la religion naturelle.

Herbert aurait-il donc un maître dans le domaine de la philosophie? Si nous laissons de côté l'influence indirecte, et probablement assez

(1) Quoique Ramus fût un philosophe, ses efforts pour simplifier le langage théologique et pour montrer l'accord du christianisme avec la lumière naturelle, restent, comme ceux d'Acontius, dans le domaine théologique (Ch. Waddington, *Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions*. Paris, 1855, p. 360).

faible, de Bodin ou de Montaigne, le nom qui se présenterait tout de suite est celui de Bacon. Mais ici encore les différences l'emportent de beaucoup sur les ressemblances. Il est d'abord bien remarquable que ces deux grands personnages de l'Etat et de la science, contemporains malgré la jeunesse relative de Herbert, paraissent s'ignorer mutuellement. Herbert ne veut évidemment rien devoir à Bacon, pas même cette méthode d'expérience et d'analyse qu'il portait intrépidement dans le domaine des notions religieuses, — et peut-être en cela témoigne-t-il quelque ingratitude à l'auteur du *Novum organum*. Quant à l'idée émise par le noble chancelier que l'on peut s'occuper de Dieu, dans une certaine mesure, avec les seules lumières de la théologie naturelle, cette idée forme une bien petite partie et comme une incidente du système de Bacon, lequel se réfugie au contraire bien vite sous l'abri du christianisme révélé et là seulement se sent en sûreté; tandis que le lord de Cherbury se complaît dans les terrains vastes et vagues de la religion naturelle, et n'a réellement pas besoin d'autre chose. Herbert reste bien le père du déisme.

Sa vie, comme l'a montré Charles de Rémusat dans un livre excellent (1), est l'explication

(1) *Lord Herbert de Cherbury, sa vie et ses œuvres.* Paris, Didier, 1874.

nécessaire de ses idées. Jeune gentilhomme brillant, duelliste à la cour de Whitehall et à la cour du Louvre, il a déjà pourtant de la curiosité philosophique et de l'érudition ; il entend retentir les âpres discussions théologiques du règne de Jacques Ier. Dans ses voyages en Italie, il a maille à partir avec l'Inquisition romaine. Devenu ambassadeur à Paris, il assiste aux préparatifs des nouvelles guerres de religion sous le ministère de Luynes. Il essaie d'intervenir entre le gouvernement royal et les réformés, avec autant de persistance que d'insuccès. Il va même rejoindre la cour au siège de Saint-Jean-d'Angély ; mais, cette fois, le favori de Louis XIII s'emporte contre l'ambassadeur d'Angleterre, et peu s'en faut que la querelle de ces deux grands personnages n'aboutisse à un combat singulier. Alors le noble lord découragé rentre dans sa maison de la rue de Tournon et ne s'occupe plus qu'à méditer. Le spectacle des passions confessionnelles de la France, après le spectacle des passions confessionnelles de l'Angleterre, contribue, sans doute, à diriger ses méditations vers l'indifférence confessionnelle. Il cherche, il croit trouver le fond nécessaire, permanent et suffisant de toute religion, la religion naturelle.

Elle se réduit pour lui à cinq articles : l'existence de Dieu ; Dieu réclamant du genre humain un culte quelconque ; la vertu et la

piété, bases de ce culte; la nécessité du repentir pour obtenir le pardon de Dieu, une vie future avec rétribution de peines et de récompenses. Je dirai tout à l'heure par quelle méthode il trouve ces cinq articles et comment il pense les démontrer.

Tel est le fond de l'ouvrage qu'il rédige et dont le contenu l'inquiète bien quelque peu. Il l'intitule *De Veritate;* il le fait voir à deux illustres théologiens d'alors, Tilenus et Grotius, celui-ci réfugié en France après sa fuite des prisons de Hollande. Tous deux l'approuvent; mais il n'a pas encore la conscience tranquille. Ses doutes sont apaisés par une scène étrange. L'ambassadeur se promenait dans sa chambre de la rue de Tournon, éclairée par les rayons d'un soleil d'été; il se posait avec anxiété cette question : Faut-il publier ce manuscrit? Tout à coup, il se jette à genoux et prononce ces paroles : « O toi, Dieu éternel, auteur de la lumière qui luit en ce moment sur moi, source de toute illumination intérieure, je te supplie, dans ton infinie bonté, de pardonner une prière qu'un pécheur ne devrait pas faire. Je ne sais si je dois publier mon *De Veritate*. Si ce doit être pour ta gloire, je te supplie de me l'apprendre par quelque signe céleste; sinon je supprimerai mon livre. » A peine avait-il prononcé ces paroles, que des sons harmonieux, comme la terre n'en connaît pas, se firent en-

tendre. Lord Herbert crut sa prière exaucée et livra le manuscrit à l'imprimeur (1). N'est-il pas étonnant que la plus froide et la moins mystique des doctrines ait surgi dans un accès d'illuminisme ?

Bientôt, le lord de Cherbury revint en Angleterre, où il composa, pour compléter et défendre ses théories, un écrit sur la religion du laïque et un traité sur la religion des gentils (2). Sa réputation se répandait parmi les philosophes, sans devenir populaire, et Gassendi s'écriait : « Heureuse Angleterre, d'avoir, après la mort de Verulamius, suscité ce nouveau héros ! » Mais le grand seigneur philosophe, mécontent des événements et des hommes, se retira dans son château. Deux fois par jour, il récitait, au milieu de ses domestiques, une prière qu'il avait composée pour remercier Dieu qui lui avait donné les moyens de le connaître et le désir de s'unir à lui. Tous les dimanches, son chapelain lui lisait un sermon. Lorsqu'il sentit l'approche de sa dernière heure, lord Herbert fit appeler un évêque anglican, mais

(1) *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso,* Paris., 1624. Je citerai l'édition en français (la 3e), de 1639 : *De la vérité en tant qu'elle est distincte de la révélation,* etc., par M. Edouard Herbert, baron de Cherbury, en Angleterre. Assez rare. Bibl. Cousin.

(2) *De religione gentilium,* Amst., 1700. — La 1re édition était de 1645.

il montra la plus grande indifférence pour le sacrement de la Cène que, finalement, il ne reçut pas. Il mourut en léguant au monde protestant et philosophique le système dont nous avons seulement indiqué la substance et que nous allons examiner.

II

Le système de Herbert, dans ce qu'il a d'essentiel, peut se ramener à trois grandes questions :

Quels sont les signes auxquels on reconnaît la religion véritable et incontestable?

Quels sont les dogmes de cette religion naturelle?

Quels sont les rapports de cette religion naturelle avec les religions positives qui existent ou ont existé?

Une révélation ou la prétention d'avoir reçu une révélation n'est pas le signe indiscutable de la vraie religion. « Il peut y avoir de fausses révélations. » Tous les arguments d'autorité peuvent aussi bien étayer une religion fausse que la religion véritable. Ils ne prouvent rien, ils ne s'imposent pas à l'esprit. La diversité des religions, toutes appuyées sur des arguments de ce genre, suffit à prouver que ces arguments ne valent rien. Et pourtant est-ce à dire que

toutes ces religions soient le résultat du mensonge, des fables accumulées dans les livres par les siècles crédules, de cette multitude de rites et de traditions qui se disputent la foi du croyant? Non, sans doute, il y a de la vérité là-dedans, la vérité est là-dedans, il s'agit de la dégager; mais comment?

Ici intervient un principe qui est le fond, non seulement de la théologie naturelle, mais de toute la philosophie de Herbert, à savoir : le principe des *notions communes*. Il y a des notions communes ou vérités universelles qui s'imposent à tous les hommes; lorsque vous les retrouvez partout dans l'intelligence humaine, vous avez mis le doigt sur la vérité. L'acceptation universelle d'une opinion comme étant la vérité lui doit faire attribuer le caractère de vérité. Et pour ce qui concerne la religion, c'est-à-dire la vérité la plus essentielle à l'homme, si l'on retrouve dans toutes les religions, malgré les querelles qui les divisent, certaines affirmations, toujours les mêmes, c'est que ces affirmations universelles constituent la vraie, l'incontestable religion. « La doctrine des notions communes, dit Herbert, peut tellement servir, qu'il n'est pas possible de bien reconnaître et discerner la révélation ni la religion sans leur aide... On ne peut rien établir sans les notions communes, dont je fais tant d'estime, que je crois que le livre, la religion et le prophète,

qui approche le plus près de l'observation d'icelles, sera le meilleur. »

Or, il existe, — et nous arrivons à la deuxième question, cinq notions communes religieuses qui sont les cinq dogmes de la religion naturelle ou, comme dit assez singulièrement Herbert, de la véritable Eglise catholique. Les voici :

D'abord, l'existence de Dieu, d'un Dieu suprême. On a différé sur l'unité ou la pluralité de la divinité, jamais sur l'existence d'un Dieu très bon et très grand. Que Dieu est heureux, qu'il est la fin, la cause, le moyen de toutes choses, qu'il est juste, bon, sage, c'est la croyance universelle. Qu'il soit infini, tout-puissant, libre, ce sont des attributs sur lesquels on a discuté; mais Herbert croit pouvoir les rattacher aux idées fondamentales et, par suite, les regarder comme incontestables. Et les athées? Herbert nie qu'il existe des athées : il y a seulement quelques hommes blessés des attributs horribles et mensongers que l'on prête à la Divinité et qui aimeraient mieux qu'elle n'existât pas. L'existence de Dieu est donc la première notion commune, le premier dogme de la religion naturelle.

Le second, c'est que ce Dieu doit être l'objet d'un culte : le témoignage est universel sur ce point aussi.

Le troisième article, c'est que l'essence de ce culte doit être la vertu et la piété.

Le quatrième, c'est que faire le mal est contraire à la conscience et exige le repentir. Nous avons une tache originelle qui consiste tout simplement dans l'imperfection de notre nature, dans ce qu'il y a de bestial en nous. Mais la bonté de Dieu nous a donné la liberté. Réjouissons-nous d'être libres, c'est-à-dire de pouvoir être méchants, afin de nous plaire par là même dans le bien, et rendons grâce au Dieu très bon et très grand.

Enfin le cinquième dogme, étroitement uni au quatrième, c'est qu'il y a une vie future avec rétribution, des peines et des récompenses.

Telle est la religion naturelle ou universelle que l'on retrouve sous toutes les religions proprement dites, chez tous les peuples et dans tous les temps. Mais ce déisme ne dispense-t-il pas de toute religion positive, ou même ne condamnerait-il pas, en la déclarant inutile et mauvaise, la meilleure des religions positives, le christianisme? Telle est la troisième question qui se présente, ou plutôt qui s'impose, la plus importante au point de vue du présent travail. C'est aussi la question qui avait causé les hésitations de l'auteur à publier son livre, celle qui lui cause le plus d'embarras. Sa préface le prouve bien : « Je te donne avis dès le commencement de cette œuvre, mon cher lecteur,

que ce ne sont pas les vérités de la foi que je propose, mais celles de l'entendement. Car, pour ce qui est de la foi, ses vérités ont leur propre lumière, dont je ne traite point ici. J'espère que ce que je dirai ne déplaira pas aux orthodoxes ni même aux hétérodoxes : attendu que je n'ai pas fait voir le jour à ce livre pour émouvoir des controverses, mais pour en donner la solution ou, du moins, pour les abolir. »

En disant cela, le lord de Cherbury semble vouloir écarter la question et endormir le contradicteur : préoccupation d'Anglais conservateur qu'il accentua plus encore dans son écrit sur la religion du laïque. Vous portez un grand préjudice, lui a-t-on dit d'après ce qu'il raconte lui-même, à l'épiscopat et au ministère. — Pourquoi donc? répond-il. Je ne veux point supprimer la hiérarchie ni la dotation de l'Eglise d'Angleterre. D'ailleurs, ajoute-t-il avec un bon sens un peu moins terre à terre, il y aura toujours un peuple à initier aux choses sacrées, il y aura toujours lieu par conséquent de conserver le temple et la prière. Mais Herbert est un esprit trop net et trop loyal pour se complaire toujours dans ces moyens dilatoires; il comprend qu'on est en droit de lui demander à quoi servira ce temple, à qui s'adressera cette prière? Son caractère est trop hautain pour se plier à des faux fuyants per-

pétuels. Il va faire des tentatives sérieuses pour concilier ou pour arranger ensemble, par un *modus vivendi*, la religion révélée et la religion naturelle ; et s'il y a encore quelque embarras dans son langage et dans sa pensée, la faute en est à la fausseté même de la situation.

Les païens avaient bien le même Dieu suprême que nous ; ils connaissaient bien, quant au fond, les cinq articles de notre religion naturelle; mais ils les connaissaient noyés au milieu de toutes sortes de fables et de superstitions dues à la crédulité populaire ou à la ruse des prêtres (1). De ce mélange impur le christianisme est venu les dégager, il les a mis en pleine lumière, il a procuré l'avènement de la véritable religion. La Réforme non plus n'a pas été inutile, car la conscience et la vraie pénitence étaient négligées, et par sa prédication elle est venue réveiller des facultés endormies. — Mais alors, répondra-t-on à Herbert, la religion positive ou révélée n'est bonne qu'en tant qu'elle met en lumière les principes éter-

(1) « Eumdem Deum summum ac nostrum a gentilibus haud secus atque a nostris cultum fuisse, testantur gravissimi doctores, hodierno die etiam theologi... Quinque articulos nostros ex religionibus legibusque gentilium elicitos... Errrorum denique et rixarum causas iu fabulas et figmenta quædam quibus fidem adhiberi suadent sacerdotes, et in rituum gentilium ineptias, quæ ex eadem officina prodierant, rejici oportere » (*De rel. gent.*, ch. 15 et fin).

nels du déisme. Ce sont ces principes, ces articles, qui la déclarent bonne ou mauvaise, selon qu'ils s'y retrouvent ou ne s'y retrouvent pas. Encore une fois, puisque les religions positives n'ont de bon que ce qui est dans la religion naturelle, pourquoi les conserver? A quoi sert la révélation? Peut-il y avoir une révélation?

Herbert s'efforce de répondre à ces questions faciles à prévoir, dans divers passages de son livre : « L'on doit établir les préambules et fondements de la religion par la lumière de la sapience universelle, afin que tout ce que l'on y ajoutera après par la force du *dictamen* véritable de la foi, ressemble aux toits des maisons, qui supposent et suivent les fondements... Nous serions ingrats si nous ne confessions qu'il y aussi quelque vérité révélée, dont la raison est pourtant si éloignée de l'autré vérité, que le fondement de notre vérité dépend de nos facultés, et celui de la révélée dépend de l'autorité de celui qui le révèle. Il faut donc procéder avec bien de la prudence, avant que de décider de la révélation. Néanmoins, je conseille que l'on croie à la révélation, lorsque les conditions suivantes y interviennent : dont la première est qu'il faut user d'oraisons et de vœux de toutes les facultés qui provoquent la Providence tant particulière qu'universelle, avant de consulter la révélation; la seconde est que la révélation soit

faite à vous-même, car lorsque l'on reçoit la révélation de ceux qui l'ont immédiatement, ce n'est plus révélation, mais tradition ou histoire; la troisième condition est que la révélation doit nous persuader quelque bien, car c'est de là que l'on discerne les fausses d'avec les vraies; la quatrième est que celui qui embrasse une révélation doit sentir particulièrement le mouvement de Dieu... Tout sentiment divin et bienheureux que nous ressentons dans l'intérieur de la conscience est une révélation; quoique, à proprement parler (c'est-à-dire dans l'acception ordinaire du terme), il n'y ait point d'autres révélations que celles que le sens intérieur connaît être par-dessus la providence ordinaire des choses; c'est pourquoi, si l'on n'a ce sentiment surnaturel, il faut croire que Dieu a seulement usé de sa prudence ordinaire. Je considère tous les articles de la foi comme éclairants par leur propre lumière, de sorte que s'ils ne reçoivent leur autorité de la révélation dont nous soyons assurés, ils sont aussi bien sujets à l'examen comme les autres opinions; néanmoins Dieu se sert de toutes sortes de moyens par sa grande bonté... Tout ce qui a été pieusement dit ou fait en tout temps et partout, suivant le rapport des histoires, peut être reçu avec une grande foi et avec action de grâces, lors particulièrement que l'on n'y aperçoit nulle contradiction. »

Quant à la loi et à la grâce : « Je veux examiner si les préceptes contenus au Décalogue sont des notions communes ou des vérités révélées... J'estime qu'il les faut mettre entre les communes notions, attendu qu'on les trouve en toute sorte de loi et de religion... Ce sont les communes notions auxquelles on croit pieusement que Dieu a ajouté l'explication par révélation ou par sa providence particulière; ce que nous croyons d'autant plus volontiers, que bien qu'il y ait de l'apparence que les premiers hommes aient vécu quelque temps dans l'état d'une nature bien réglée, néanmoins parce que par la corruption de leurs mœurs ils ont été prévaricateurs contre leur conscience, il est raisonnable de croire que Dieu leur a prescrit ces règles pour bien vivre dans l'avenir. Je crois que l'on satisfait abondamment à la grâce en disant que c'est d'elle que les œuvres tirent leur perfection... Il faut remarquer une fois pour toutes que c'est par la grâce que nos actions sont perfectionnées et qu'elles sont agréables à Dieu, afin que les docteurs qui croient être entièrement dans la voie de la grâce ne s'imaginent point que je ne donne pas ce qu'il faut à la grâce, quoique je soutienne que les principes des bonnes actions dérivent des notions communes ou de la sagesse divine qui nous est départie, comme enseigne aussi le sentiment intérieur. »

Il fallait citer et grouper ces passages épars du *De veritate*, à cause de leur importance dans l'histoire et dans les développements successifs du déisme. En définitive, la révélation ou d'autres manifestations surnaturelles et spéciales de la puissance divine n'ont qu'une valeur secondaire et surérogatoire. D'ailleurs à quoi peut-on leur reconnaître ce caractère de révélation, de commandements divins? A leur conformité avec les notions communes. Ainsi les vérités universelles, les cinq dogmes du déisme, restent le signe et le juge du divin. Dès lors, malgré les efforts pénibles de Herbert pour laisser une place au surnaturel, on peut conclure, avec M. de Rémusat, que dans sa pensée la religion révélée tombait au rang d'un vénérable accessoire.

Tel est le déisme de Herbert. Beaucoup d'apologistes anglais, Baxter, Halyburton, Sykes, etc., l'ont attaqué directement ou indirectement. Le luthérien orthodoxe Kortholt l'a rangé dans le collège des trois imposteurs, en compagnie de Hobbes et de Spinosa (1), et l'a accusé d'athéisme, parce que saint Paul dit que ceux qui sont séparés du Christ sont sans Dieu en ce monde. Les critiques de Leland (2), de Taba-

(1) *De tribus impostoribus*, Kiel, 1600. Il ne s'agit pas de l'ouvrage introuvable, sous ce même titre, attribue à Averroès (V. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*. Paris, 1852).

(2) *A view of the deist. writ.*, lettres I et II.

raud, de M. de Rémusat sont plus modérées et en général bien fondées. Je vais les résumer en y ajoutant ma part d'observations.

Je distinguerai dans cette théorie la partie affirmative et la partie négative. L'ambassadeur philosophe affirme dogmatiquement la religion naturelle avec le caractère universel de ses cinq articles. Eh bien, il faut remarquer d'abord que son bagage d'observations est absolument insuffisant pour des affirmations pareilles. Il ne savait pas tout ce qu'on savait de son temps, et surtout l'on était très loin de savoir ce que l'on sait aujourd'hui sur la masse énorme de faits historiques, ethnographiques, géographiques, qui constituent les matériaux de l'histoire des religions. Or sa méthode exigeait des informations complètes. En prétendant prouver que les cinq articles se retrouvaient chez tous les peuples actuels et anciens, il se mettait dans la nécessité de connaître toutes les religions passées et présentes ; et tant qu'il n'avait pas vérifié sur chacune d'elles son assertion, tout son système restait en souffrance.

Dira-t-on que c'est trop exiger, qu'aucune loi ne serait possible à dégager si l'on réclamait la production de la totalité des faits qui s'y rapportent ? Soit, mais au moins fallait-il connaître les principaux, et vérifier les cinq articles dans la plupart des croyances ayant existé ou existant parmi les hommes. Or la mythologie

grecque et romaine, interprétée arbitrairement et mal connue, l'islamisme, plus mal connu encore, formaient un ensemble trop restreint. Et il n'est que trop clair que si l'on ajoute à ce que lord Herbert croyait connaître tout ce qui lui manquait sur les religions de l'extrême Orient, par exemple, et sur celle de plusieurs peuples sauvages, les cinq fameux articles ne se retrouvent plus du tout d'une manière universelle. Et d'ailleurs les déistes qui sont venus après Herbert se sont chargés de le combattre sans le vouloir, en rejetant, comme on le verra dans la suite de cette étude, des portions très importantes de son symbole. Donc au point de vue des faits, de l'observation et de l'expérience, le déisme de Herbert est difficile à soutenir.

Il n'est pas plus solide au point de vue spéculatif. Toute sa théorie des notions communes est intéressante, mais elle n'est pas probante. Rien ne nous démontre que le consentement général des hommes, à le supposer réel, soit une preuve de vérité, ni pour la religion ni pour autre chose. L'humanité tout entière n'a-t-elle pas cru, pendant de longs siècles, que le soleil tournait autour de la terre immobile? Et ce consentement général donnait-il tort aux rares individus qui sont venus soutenir le contraire? Non, la vérité n'a pas nécessairement pour caractère l'universalité de croyance, et l'universalité de croyance ne prouve pas la vé-

rité. Au total Herbert a rendu service à la cause de la croyance en Dieu et en la vie future; mais ses observations ne sont ni complètes ni décisives. Il a bien fait d'attirer l'attention sur le témoignage général en faveur de la vérité, mais il n'a pu nous décider à accorder à ce témoignage une preuve de vérité qu'il ne porte point en lui.

La partie négative du système de Herbert, et à vrai dire ses attaques contre le christianisme, consistent dans la prétention de se passer plus ou moins de la religion révélée et de juger la religion révélée. On peut, sans résumer toute l'apologétique chrétienne, répondre brièvement à ce qu'il y a de plus particulier dans sa doctrine.

Herbert s'appuie volontiers sur l'opinion générale de l'humanité. Eh bien, y a-t-il un mouvement plus général que celui qui porte l'humanité vers une religion positive, vers la véritable religion positive qu'elle cherche avec ardeur? Comment se fait-il donc que jamais un peuple, ni même une partie d'un peuple, ne se soit mis à vivre de cette religion si claire et si simple en cinq articles? Comment se fait-il que l'humanité, qui n'a pourtant pas manqué d'hommes éminents et d'écoles éminentes, ait attendu le lord de Cherbury pour dégager sa véritable religion? Plus cette religion est simple et claire, et plus il est étonnant qu'elle ait été

constatée si tard. Il faut donc que ce soit une opération abstraite et artificielle qui ait isolé ces cinq principes; leur indépendance à l'égard de la religion proprement dite est donc artificielle aussi et chimérique; ils n'avaient pas, ils n'ont jamais eu une existence réellement séparée et indépendante; si Herbert les a trouvés, c'est qu'ils existaient dans la religion chrétienne positive qui avait rempli l'éducation de sa jeunesse; et tandis qu'il croyait se livrer à l'expérience et à la méditation métaphysique, il récitait des morceaux détachés du catéchisme chrétien.

Dieu existe ; il faut lui vouer un culte, il faut l'honorer par la vertu et la piété ; on doit se repentir de ses fautes ; il y a une vie future heureuse ou malheureuse selon la vie de l'homme ici-bas, ce n'est ni une religion naturelle ni une philosophie qui se dégage naturellement des croyances antérieures au christianisme et étrangères à la révélation, ce n'est pas un résumé que l'on puisse extraire légitimement de ce chaos de doctrines adverses ; ce sont des fragments précieux et incomplets du catéchisme chrétien. Illusion d'optique à vrai dire que ce déisme : il ne résiste ni à la flamme puissante et sombre des écoles philosophiques modernes, ni à la pure lumière du christianisme évangélique. Il n'apporte aucune solution sur les questions vitales du péché et du salut.

Ce qu'on peut dire en sa faveur, c'est qu'il a des côtés généreux et honnêtes, il croit à la dignité de l'âme humaine, il est aussi incapable d'avilir le monde qu'il est impuissant à le sauver.

III

Hobbes fait-il partie de l'histoire du déisme anglais? Je ne crois pas que cette école, quelles que puissent être ses erreurs, mérite qu'on lui attribue ou qu'on lui inflige ce philosophe nuisible et répugnant. Tous les déistes ont cru à quelque chose, ne fût-ce qu'à des négations; Hobbes ne croit à rien, ni à l'âme spirituelle et immortelle, ni à une foi personnelle quelconque, ni à la grandeur morale. La puissance que Herbert et ses successeurs confèrent à la raison, Hobbes la confère au prince, chef absolu du corps politique, seul juge de la religion et de la vérité. Peu importe qu'il reconnaisse l'existence de Dieu et une certaine révélation. Peu importe qu'il reconnaisse les écrits du Nouveau Testament comme probablement authentiques, bien que n'ayant pas eu d'autorité positive dans l'Eglise avant le concile de Laodicée. En définitive, dans le chaos des superstitions dues à l'ignorance et à la peur, le prince a seul qualité pour choisir ce qui est vrai et pour en imposer la croyance à ses

sujets. Si la loi politique ordonne de renier le Christ, il faut renier le Christ; ce n'est pas vous qui le reniez; vous n'êtes pas responsable; c'est la loi de votre pays (1). Les martyrs sont des niais. — Méprisons et passons.

Ce serait pourtant une erreur de croire que Hobbes soit resté sans influence sur le déisme anglais. Il a profondément troublé les idées et éveillé les passions de ceux-là même qui, en politique par exemple, avaient horreur de ses théories. Cet auteur favori des courtisans de Charles II communiquait aussi son esprit méprisant, tranchant et amer à un libéral tel que Charles Blount, soutien de la liberté de la presse et de la révolution défensive de 1688. Blount n'est pas un génie novateur; comme le dit Lechler, il est un produit et non pas un facteur; en lui, des idées de Herbert sont unies à l'absolu de Hobbes par un

(1) Voici le texte du *Léviathan*, éd. anglaise, ch. XLII: « But what (may some object), if a King, or a Senate, or other soveraign person forbid us to believe in Christ? To this I answer, that such forbidding is of no effect; because belief and unbelief never follow mens commands... And if it be further asked, what if we be commanded by our lawful Prince, to say with your tongue, we believe not; must we obey such command? Profession with the tongue is but an external thing, and no more than any other gesture whereby we signifie our obedience... that action is not his, but his soveraings; nor is it he that in this case denies Christ before men, but his governour, and the law of his country. »

caractère bizarre et violent qui fait son originalité, et qui le montre dans l'histoire du déisme comme un homme de transition. Si ce n'est pas un penseur vraiment nouveau, c'est un tempérament nouveau ; il annonce la période aiguë, la génération haineuse, dont Toland sera l'initiateur. A quelques égards, ce serait même un gentleman excentrique et hypocondre des temps tout à fait modernes. Un moment distrait de la philosophie religieuse par la politique, il fut malheureusement distrait de la politique par une passion ; ne pouvant la satisfaire, il se tua d'un coup de pistolet (1) (1693) ; il n'avait pas quarante ans ; mais il laissait plusieurs ouvrages qui avaient produit un grand scandale vers 1678 et 1680.

La traduction de la *Vie d'Apollonius de Tyane* (2) par Philostrate, et surtout les notes

(1) Son ami Gildon, qui a publié plusieurs de ses écrits, fit une apologie impudente de son suicide : « He left life like a tempest-beaten traveller a stormy voyage, and welcom'd Death, as the Kind Pilot, that would certainly conduct him to his eternal repose and tranquility. That he might rationally and justly put an end to what he experimentally found an evil. » En tête des *Miscellaneous Works* of Charles Blount, 1695. Dans l'exemplaire de la biblioth. de Genève sont réunis les opuscules précédents de Blount, *Anima mundi*, etc., que la police avait supprimés de son mieux. Ce Gildon quitta plus tard les voies des déistes, et même, en 1705, écrivit contre eux un traité.

(2) *Vie d'Apollonius de Tyane*, par Philostrate, avec les commentaires de Charles Blount, trad. Berlin, 1774, 4 vol.

qui accompagnent cette traduction, sont une attaque évidente contre le Nouveau Testament et contre l'Eglise anglicane. Les passages suivants, choisis entre mille, le prouveront avec surabondance : « Je suis si éloigné de comparer Apollonius à notre bienheureux Sauveur et d'ajouter foi à de nouveaux miracles, que je prie Dieu tous les jours de me donner assez de foi pour croire aux anciens... Le plus sûr est de croire ce que l'Eglise croit ; et si j'étais mahométan, je croirais volontiers qu'ils étaient huit cents, outre le chien, dans la caverne des Sept-Dormants, en cas que le mufti me l'enseignât ; mais tel que je suis, j'attacherai toujours ma foi à la manche de mylord de Canterbury. Si donc le clergé veut qu'on croie qu'Apollonius était un coquin et un jongleur ; qu'étant ressuscité, il est un des principaux chefs du complot papiste ; ou qu'un homme tel qu'Apollonius n'a jamais existé, je veux croire de tout mon cœur ce qu'il lui plaît. J'aime bien mieux que le philosophe de Tyane soit perdu de réputation que d'être brûlé comme hérétique... Si l'on objectait, — et je sais qu'on le fera, — qu'il peut y avoir une mauvaise conséquence à laisser apercevoir au peuple que d'autres que Moïse, Christ et les apôtres ont fait des miracles, je répondrais : Comment donc le passage de l'Ancien Testament où il est parlé des magiciens, et celui du Nouveau

qui regarde Simon le Magicien, ont-ils échappé jusqu'ici à l'index expurgatoire!... Les hommes, en général, sont autant de perroquets religieux... Le commun peuple ne tient au christianisme qu'à cause des pâtisseries de Noël... » et ceci surtout : « Il faut considérer l'autorité des témoins : ce ne doivent être ni des femmes, ni des enfants, ni des gens grossiers, ignorants, de la lie du peuple, ces sortes de personnes étant fort crédules. Elles regardent comme autant de miracles toutes les choses qui passent leur intelligence ; elles s'imaginent que Dieu ne montre son pouvoir que quand il altère les lois de la nature, et fondent leur religion sur une naissance prodigieuse ou quelque chose de semblable. » Ce dernier passage est encore plus direct et plus clair que les autres ; il ne s'agit pas des témoins d'Apollonius de Tyane et de ses miracles. Ces femmes crédules, ce sont les saintes femmes de l'Evangile, ces gens de la lie du peuple ce sont les apôtres, et si l'auteur indique la naissance miraculeuse, il pense bien davantage à la résurrection. Le lecteur ne s'y trompe pas, et Blount ne veut pas qu'il s'y trompe.

L'allure de cette plume hardie, parfois triviale, est remarquable; c'est bien à quelques égards l'esprit de Bayle, et de ce qu'on a pu appeler le temps de Bayle, mais beaucoup plus accentué et violent. On trouverait plus de vio-

lence encore dans la préface de l'*Anima mundi* contre les puritains, une haine hobbiste qui l'emportait sur le libéralisme politique commun à Blount et aux dissidents. Quant au fond, rien n'a été vu jusqu'ici qui dépasse le déisme proprement dit. Son résumé de la religion du déiste (1) est un catéchisme très court, assez fidèle à l'esprit de Herbert, qui roule essentiellement sur la manière de servir Dieu. Blount établit surtout comment on ne doit pas servir Dieu : ce n'est pas par le culte des images (païens et papistes), ce n'est pas par des sacrifices (la loi juive), ce n'est pas par un médiateur (les chrétiens). Ceci pour trois raisons : d'abord un médiateur n'est pas nécessaire; ensuite, si Dieu envoie le médiateur au monde, c'est qu'il est déjà réconcilié avec le monde, et, par conséquent, n'a pas besoin d'une intercession pour pardonner; enfin parce qu'un médiateur est en contradiction avec l'infinie miséricorde divine. Quel est donc le moyen de servir Dieu? C'est d'adhérer inviolablement aux choses naturellement justes; c'est d'imiter Dieu dans toutes ses perfections, surtout dans sa bonté.

Blount ne devrait même pas passer pour un ennemi absolu de tout christianisme; car s'il attaque indirectement les miracles du Nouveau Testament, directement, dans ses *Oracles de la rai-*

(1) *A summary account of the deists religion*, p. 88 des *Miscell.*

son, les miracles de l'Ancien Testament et l'authenticité du Pentateuque, il écrit au docteur Sydenham cette phrase où reparaît l'Anglais conservateur et traditionnel qu'on ne soupçonnait pas en lui : « Dans notre voyage vers l'autre monde, la route commune est la plus sûre, et quoique le déisme soit un bon engrais pour la conscience de l'homme, si l'on sème le christianisme, la moisson sera la plus abondante (1). » Mais ailleurs, Blount semble dépasser le déisme. Il paraît croire à la matérialité de l'âme, qui serait seulement d'une nature plus pure et plus délicate que le reste du corps. Dans un passage très remarqué de son *Anima mundi*, il semble croire à l'éternité de la matière, contrairement aux doctrines déistes de la création et de la personnalité de Dieu. Il pose ce dilemme, d'ailleurs peu original, sous prétexte de citer un auteur ancien : « Si l'univers doit se dissoudre, il se dissoudra en quelque chose ou en rien ; si c'est en quelque chose, il ne sera pas dissous ; si c'est en rien, nous nous trouvons en face d'une impossibilité, car une chose ne peut être faite du néant, ni devenir le néant. » Ces passages ont valu à Blount, chez le petit nombre de ceux qui se sont occupés de

(1) « In our travels to the other woıld the common road is the safest ; and though Deism is a good manuring of a man's conscience, yet certainly if sowed with Christianity, it will produce the most plentiful crop. »

lui, une réputation assez établie de matérialisme. Je crois plus exact de voir en lui un douteur flottant sur toute question, excepté sur l'Eglise et son enseignement, objets de sa haine constante et parfaite.

IV

Pendant que les idées de Herbert, de Hobbes ou de Blount étaient répandues dans le public par leurs ouvrages et par leurs disciples, lesquels réunissaient dans leur phalange nombreuse et bigarrée toutes les nuances de l'incrédulité, le christianisme et l'Ecriture sainte trouvaient d'illustres défenseurs dans la philosophie et surtout parmi les observateurs de la nature. Si le platonicien Cudworth ouvrait à nouveau sur l'esprit anglais corrompu par l'auteur du *Léviathan* les sources immortelles de l'idéalisme, les grands physiciens Newton et Boyle travaillaient directement à l'œuvre défensive de la foi. Le riche Robert Boyle fondait magnifiquement une œuvre de conférences annuelles, destinée spécialement à combattre sans relâche les formes sans cesse renaissantes et renouvelées de l'infidélité. Et le prédicateur qui avait l'honneur d'inaugurer cette œuvre (1692), le célèbre Bentley, se sentant ébranlé par la puissante poésie de Lucrèce, était raffermi dans sa

foi en la création par des lettres de Newton : le physicien rassurait le théologien. De 1660 à 1695, un grand nombre d'ouvrages paraissaient, qui tantôt faisaient des concessions à la religion naturelle, tantôt se maintenaient sur le terrain de l'orthodoxie.

Locke parut dans cette arène avec son grand nom, sa vie laborieuse et pure, son libéralisme et ses excellentes intentions. Il s'est occupé pendant toute sa vie des branches les plus différentes de la théologie, depuis l'exégèse (1) jusqu'à la question de tolérance et de séparation de l'Eglise et de l'Etat, qu'il résolvait, comme Roger Williams, dans le sens libéral de l'indépendance réciproque des deux domaines. Sa dogmatique a été accusée de socinianisme, non seulement d'après ses œuvres posthumes, mais de son vivant, et il n'est que juste de remarquer qu'il s'en est vivement défendu (2), lui, le plus droit et le moins dissimulé des hommes. Mais je n'ai à m'occuper ici de Locke que dans ses rapports avec le déisme et les déistes. Question déjà

(1) Le savant Jean Leclerc, dans sa *Bibliothèque choisie* (t. XIII, a. 1707), étudie les paraphrases et les notes de Locke sur Rom.; 1 et 2 Cor.; Gal.; Eph. Il rend justice à son sentiment des difficultés, à son travail, à son bon esprit religieux, mais il le trouve insuffisamment compétent, notamment sur les langues sacrées. — Leclerc est habituellement très favorable à Locke. V. t. VI et XII.

(2) Dans le 2e édition de *Reasonableness*. (V. plus loin.)

suffisamment difficile, car il se trouve que Locke a combattu les déistes, qu'il a très délibérément voulu les combattre, et qu'il leur a rendu des services, non sans les gêner pourtant sur quelques points. S'il a protesté, comme on le verra, contre Toland, il a été le précepteur de Shaftesbury, il a été l'ami du jeune Collins qui lui a dû, non point toutes ses idées, mais les méthodes de son esprit.

Voici la question que l'on peut se poser *a priori*. Comment l'adversaire, non seulement des idées innées dans le sens cartésien, mais des idées générales qui sont le grand patrimoine de l'homme et par lesquelles le christianisme a accès dans notre âme, comment le coryphée sensualiste de l'expérience, pouvait-il être chrétien? Car Locke était chrétien, d'un christianisme peu tendre, peu profond, peu riche, mais d'un christianisme très affirmatif, pour le surnaturel, par exemple. Comment? Ouvrons l'*Essai sur l'entendement humain* (1), un des livres qui marquent le plus dans l'histoire du monde.

En dehors de la commune expérience et du cours ordinaire des choses, il est un cas où l'étrangeté du fait ne diminue pas la valeur et la crédibilité du témoignage : à savoir lorsque

(1) *An essay concerning human understanding*, ch. 16, 18 et 19 du livre IV. Nombreuses éditions en diverses langues.

l'événement surnaturel a dû être employé par Celui qui est maître de changer le cours de la nature, afin de donner confiance en la vérité annoncée : tel est le cas des miracles de l'Evangile (1), qui ont pour but de faire croire non seulement à leur propre réalité, mais aux vérités qu'ils viennent confirmer.

De même il existe une révélation, un témoignage venant de celui qui ne peut ni tromper ni être trompé, de Dieu lui-même; et cette révélation apporte avec elle une assurance victorieuse du doute, elle détermine nos esprits et en exclut toute fluctuation. Notre assentiment s'appelle alors la foi : la foi, c'est l'adhésion à une proposition qui ne s'appuie pas sur les déductions de la raison, mais sur le crédit de celui qui la propose comme venant de Dieu (2). Autant vaudrait douter de notre propre existence que de se demander si une révélation venant de Dieu est vraie. Seulement nous avons

(1) « This is the proper case of miracles, which well attested do not only find credit themselves, but give it also to other truths, which need such confirmation. » — Dans ses œuvres posthumes, Locke définit à peu près de même le miracle : une opération sensible, qui, étant au-dessus de la compréhension du spectateur, et, selon lui, contraire au cours établi de la nature, est considérée comme divine.

(1) « Faith is the assent to any proposition, not thus made out by the deductions of reason, but upon the credit of the proposer, as coming from God, in some extraordinary way of communication. »

besoin d'être certains que c'est une révélation divine, et que nous la comprenons bien. — En effet, et la difficulté prévue par Locke est si peu résolue par lui; ces croyances, que l'on est heureux de trouver dans le cœur et dans la conscience de Locke, se concilient d'une façon si peu expliquée avec sa philosophie sensualiste, qui parfois semble mettre en péril la spiritualité et l'immortalité de l'âme, avec son horreur, exprimée dans cette même partie de son livre, pour tout enthousiasme et pour tout mysticisme, que l'on comprend, d'une part les inquiétudes de Leibnitz qui redoutait cette lecture pour la jeunesse (1), d'autre part la prédilection de nos incrédules français du dix-huitième siècle, qui inscrivaient le livre et le nom de Locke sur leur drapeau.

Un autre chapitre, sur les bornes de la foi et de la raison, contient d'abord quelque danger, ensuite des éléments précieux. D'abord sa préférence pour l'expérience sensible reparaît dans une distinction, poussée trop loin, entre deux sortes de révélation : la révélation directe et personnelle de Dieu, dont l'homme qui en est

(1) Lettre à Kortholt, t. V des *Œuvres de Leibnitz*, in-4°, Genève, 1768, p. 305 : « Quamquam habeant et Puffendorfius et Lockius quædam, contra quæ tirones præmuniri oportet... Lockius ideas et veritates insitas non recte tollit,,. quin et ea agit, quæ principia evertunt, unde mentis immortalitatem comprobes, dum materiam cogitare posse suspicatur. »

favorisé, un Moïse, un saint Paul, éprouve le coup vraiment démonstratif, la force divine qui s'impose et ne peut pas toujours se traduire en paroles humaines (car saint Paul n'a pu décrire ce qu'il avait vu dans son ravissement); — et la révélation traditionnelle, la seule qui soit à notre portée, celle que nous avons par la Parole écrite, et qui nous apporte une démonstration nécessairement moins imposante. Ainsi l'assurance que nous pouvons avoir que tel auteur sacré a écrit tel livre est moins grande que si nous l'avions vu écrire son livre. — Soit, et si le seusualiste a reparu, on ne peut pas dire qu'il abuse; mais à condition que l'on ajoute ceci, qu'une tradition bien suivie et bien démontrée d'authenticité peut conduire au plus haut degré de la certitude historique.

Autre pente dangereuse. Dieu aurait pu, dit Locke, nous communiquer des vérités rationnelles par révélation; il aurait pu, par exemple, nous révéler une proposition géométrique d'Euclide; mais alors nous n'aurions pas autant de certitude, parce que la connaissance que nous avons comme quoi une révélation est divine, ne peut jamais être aussi sûre que la connaissance que nous avons d'une claire et distincte perception de nos propres idées. — Laissons là Euclide, allons au bout de cette tendance, et nous trouverons la révélation mise dans une complète infériorité devant le raison-

nement ordinaire et l'expérience ordinaire. Les théologiens du temps ne s'y sont pas trompés, et les déistes pas davantage. De là, pour Locke, des attaques qui lui furent désagréables (1) et des amitiés qui lui paraissaient le compromettre et s'égarer.

Mais voici qui est bien meilleur : une distinction nettement établie entre ce qui est supérieur à la raison et ce qui est contraire à la raison; distinction que Leibnitz a trouvée excellente et que l'apologétique chrétienne n'a jamais pu sérieusement repousser. Nous ne pouvons, en effet, dit Locke, admettre ce qui est contraire à ce que nous savons être la vérité; mais il y a bien des vérités, celles par exemple qui concernent le premier état de l'homme et la vie future, la résurrection des morts, dont la raison seule ne pourrait nous donner que de faibles rayons; ici la révélation est donc nécessaire. « La raison est une révélation naturelle; la révélation est une raison naturelle élargie par les communications immédiates de Dieu (2). »

J'aime mieux, au total, ces chapitres de l'*Essai sur l'entendement* que le traité sur le caractère

(1) V. le chapitre suivant sur les adversaires de Toland.

(2) « Reason is natural revelation, whereby the eternal father of light... communicates to mankind that portion of truth which he has laid within the reach of their natural faculties; revelation is natural reason enlarged by a new set of discoveries communicated by God immediately. »

raisonnable du christianisme (1). Ce traité a pourtant, plus que le grand ouvrage, un but religieux : combattre ou convertir les déistes (2), et réunir tous les chrétiens dans une profession de foi très courte et très simple. Locke croit la trouver dans cet article unique : Jésus est le Messie. Cette foi est nécessaire au salut, car Locke admet pleinement la chute, l'insuffisance des œuvres et le besoin pour l'homme d'une foi justifiante. Seulement, c'est cette foi elle-même qui d'un bout à l'autre du Nouveau Testament se résume dans cette confession : Jésus est le Messie. Telle est la religion simple, la religion vraie, la religion révélée, nécessaire : la religion naturelle, dont on parle tant, n'aurait fait assez bien connaître à l'homme ni son Dieu ni ses devoirs. Jésus l'a progressivement enseignée à ses disciples; pas tout de suite, car les Juifs l'auraient ou bien tué, ou bien mis à leur tête pour une révolte, et de toute façon l'auraient empêché d'accomplir son ministère. Une fois

(1) *Reasonableness of christianity*, 1695 ; éd. française sous ce titre inexactement traduit : *Le christianisme raisonnable*. Amsterdam, 1740.

(2) Locke dit, en défendant son livre, dans la seconde édition, contre l'évêque de Glocester : « Notre théologien n'a-t-il point ouï parler d'une espèce d'infidèles qu'on nomme déistes ? Ce nom, qui retentit si souvent dans nos chaires et qu'on voit depuis quelque temps dans tant d'ouvrages, lui a-t-il échappé ?... C'est principalement pour convaincre les déistes de la vérité de la religion chrétienne que j'ai composé mon livre.

munis de cet article unique et suffisant, les apôtres avaient tout ce qu'il fallait pour sauver le monde. Si l'on m'objecte, dit Locke, que c'est là une foi tout historique, non pas une foi qui justifie et qui sauve, l'objection s'adresse à Jésus et à ses disciples, qui n'ont pas dit autre chose.

Il faut convenir que cette conception, prise en elle-même, indépendamment du but de conciliation qui honore son auteur, est maigre, pauvre, légère. Comment peut-on la soutenir devant la prédication de saint Pierre et de saint Paul, devant l'apôtre Philippe commençant l'instruction de l'eunuque par les souffrances et la mort du Messie, devant saint Paul déclarant que ceux qui croient au Messie mais repoussent la résurrection, anéantissent le christianisme? Elle n'est même pas claire, cette formule, car tout dépend du sens et de la portée qu'on attachera au mot *Messie*. Le petit traité de l'illustre philosophe ne pouvait faire que très peu de peine ou très peu de bien aux déistes; il ne pouvait servir que le rationalisme le plus stérile et le plus médiocre.

CHAPITRE II.

TOLAND.

L'homme qui a conduit le public curieux depuis les paisibles analyses de Locke jusqu'aux négations éclatantes des philosophes français du dix-huitième siècle, c'est John Toland. Un Irlandais aussi peu Anglais que possible par la nature de son intelligence et de son caractère; esprit facile, parfois brillant, parfois clairvoyant, mais superficiel, tranchant et généralisant sans mesure et sans frein. Sorte de bohême de la philosophie religieuse, promené par son caprice ou par la persécution d'Irlande en Angleterre, d'Angleterre en Hollande et en Allemagne, et en Angleterre de nouveau; écoutant les théologiens pourvu qu'ils soient hardis, et retenant des morceaux de leurs raisonnements pourvu qu'ils soient nuisibles à l'Eglise chrétienne; d'abord catholique, puis presbytérien, puis déiste, enfin incrédule au delà du déisme;

dans les tavernes comme chez les grands curieux de le voir, attaquant le clergé catholique, puis tous les clergés, enfin le clergé protestant tout seul; au milieu de cette vie errante, publiant des ouvrages de toute dimension qui portent des noms ambitieux ou bizarres (1); trouvant que l'histoire ecclésiastique, la critique sacrée, l'exégèse, la philosophie ne lui composent pas un assez vaste champ, et faisant des excursions dans les questions de banque, de milices, d'histoire romaine, de pédagogie, de druidisme et de journalisme (2); faisant alterner singulièrement le courage et l'hypocrisie; soulevant des tempêtes par son premier livre, le plus inoffensif pourtant, risquant en Irlande un procès criminel; attaqué devant la Convocation de Cantorbery, qui, heureusement pour lui, voit éclater un conflit, à son sujet, entre la chambre des évêques et la chambre des doyens, mais n'échappant pas à une sentence du Parlement qui fait brûler son livre; plus tard se réclamant du titre de chrétien, lorsqu'il écrit contre la religion avec la dernière violence, faisant savoir à l'évêque de

(1) La biblioth. Cousin possède une remarquable collection des écrits de Toland, excepté le *Christianity not mysterious*.

(2) Toland était partisan de la guerre à outrance contre la France vaincue. Il a publié en 1707 une *Oratio philippica ad excitandos contra Galliam Britannos*... « Gallorum ungues non resecandos, sed penitus evellendos. »

Londres qu'il a des sentiments très religieux, et ne laissant pas arriver sa dernière heure, après cette carrière agitée, sans se composer à lui-même une épitaphe louangeuse en latin (1).

I

Le titre du premier ouvrage de Toland, du plus modéré sans contredit, est long et significatif comme beaucoup de ceux de l'époque : « *Le christianisme sans mystère, ou traité montrant qu'il n'y a rien dans l'Evangile de contraire à la raison, ni au-dessus d'elle, et qu'aucune doctrine chrétienne ne peut être appelée proprement un mystère* (2). » Ce petit livre, dit justement Lechler, fait époque dans l'histoire du déisme. A vrai dire, il est moins important par ce qu'il dit que par ce qu'il veut faire dire au lecteur. Au fond, la tendance est bien de rejeter tout surnaturel chrétien, maté-

(1) Il s'intitule, entre autres choses, « omnium litterarum excultor, linguarum plus decem sciens, veritatis propugnator, libertatis assertor. » Mosheim a donné une notice étendue sur Toland en tête de ses *Vindiciæ adversus Tolandi Nazarenum*. Hamburgi, 1722. Bibl. place Vendôme. — Desmaiseaux en a donné une autre en tête des *Miscell.* que je vais bientôt citer.

(2) *Christianity not mysterious, or a treatise shewing that there is nothing in the Gospel contrary to reason, nor above it : and that no christian doctrine call be properly call'd a mystery.* London, 1696, anonyme. Rare; j'en ai difficilement trouvé un ex. à Londres.

riel ou spirituel, d'effacer de l'esprit du lecteur la distinction maintenue par Locke entre ce qui est contraire à la raison et ce qui est au-dessus de la raison. Le but est bien de faire faire au lecteur lui-même ce syllogisme : rien ne peut être au-dessus de la raison et de l'expérience; or, le surnaturel chrétien est au-dessus ou contraire : donc le surnaturel chrétien, le christianisme de l'Evangile n'est pas vrai.

Mais l'auteur, qui veut nous pousser à aller jusque-là, ne va pas jusque-là. Voici la suite de ses idées. Il n'y a pas de question sur laquelle surgissent plus de disputes que sur celle-ci : la raison, les mystères de la foi, les rapports entre ces deux choses. Les théologiens, qui savent bien nous dire gravement : *Adorez ce que vous ne pouvez comprendre*, montrent aujourd'hui plus que jamais leur ignorance par leur désaccord sur ce qu'il faut entendre par là, sur l'autorité devant laquelle il faut s'incliner, les Pères, l'Eglise, un concile général, l'Ecriture. L'auteur va faire arriver « le seul fondement de la certitude, » la raison, et montrer que rien n'est un mystère.

Il se demande d'abord ce que c'est que la raison. Il en parle, et de l'expérience et de l'évidence, en disciple de Locke. Il attache une importance grande et distincte aux « moyens d'information. » Or, dans le christianisme, la révélation n'est qu'un « moyen d'information ; »

c'est le canal par lequel arrivent à nous certaines vérités, ce n'est pas le fondement déterminant de notre persuasion. Ce sont, en effet, deux choses très différentes que la voie par laquelle m'arrive une notion et mon motif pour y ajouter foi (1). Ainsi, quelqu'un vient m'apprendre quantité de faits dont je n'avais aucune idée, je ne le croirai pas sur parole : il me faut pour cela plus que son autorité, l'évidence des choses elles-mêmes et la claire conception que je m'en fais. L'Evangile, s'il vient vraiment de Dieu, doit s'accorder avec la raison naturelle et nos idées ordinaires (2), sans quoi nous ne saurions y croire, et l'on ne pourrait pas dire de lui : « Ce commandement ne passe point ta portée, et n'est pas à grande distance. Cette parole est tout près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur » (Deut., XXX, 11, 14). Non, il ne saurait y avoir rien dans l'Evangile qui soit contraire, même en apparence, à la raison. Il n'y a que la superstition et le mensonge sacerdotal qui ose le prétendre. Le plan de l'Evan-

(1) « Revelation... not a necessitating motive of assent, but *a mean of information.* We should not confound the way whereby we come to the knowledge of a thing, with the grounds we have to believe it... Not the bare authority of him that speaks, but the clear conception I form of what he says, is the ground of my persuasion » (p. 38).

(2) « All the doctrines and precepts of the new Testament (if it be indeed divine) must agree with Natural Reason and our ordinary ideas » (p. 46).



gile est simple, et les miracles eux-mêmes y ont un caractère rationnel.

Mais il y a plus. L'Evangile ne peut rien renfermer qui soit au-dessus de la raison, et le mot païen de « mystère » doit être rayé du langage chrétien. Et d'ailleurs, les païens eux-mêmes ne désignaient pas de ce mot des choses incompréhensibles, mais des choses qui avaient besoin d'être dévoilées, et c'est aussi dans ce sens d'objet qui a besoin d'une révélation spéciale, nouvelle, que le Nouveau Testament prend ce mot, et aussi les plus anciens Pères. C'est le mélange des idées juives et païennes dans le christianisme qui a donné au mot de *mystère* son sens théologique moderne. Voilà pour le mot; quant à la chose, elle n'est ni plus chrétienne ni plus philosophique : ce qui serait au-dessus de notre raison n'existerait pas pour nous. Dira-t-on que les attributs de Dieu, oui même cela, soient au-dessus de notre raison? Soit, mais à ce compte, répond le disciple philosophique de Locke, tout est au-dessus de notre raison, même le plus ordinaire des objets matériels, car nous ne connaissons pas les propriétés internes de ces objets, leur essence réelle; nous ne les connaissons que dans leurs rapports avec nos sens et dans leur essence nominale. Dira-t-on que les miracles de Jésus s'opposent à notre théorie? Non, car le miracle est simplement un

acte qui dépasse le pouvoir de l'homme et que les lois de la nature ne peuvent accomplir par leurs opérations *ordinaires* (1). Il y a là une assistance surnaturelle, mais qui n'est pas au-dessus de la raison.

Les apologistes chrétiens qui se levèrent contre Toland furent nombreux. Je ne dirai que quelques mots de ceux qui se placèrent au point de vue ordinaire de la défense de la foi contre l'incrédulité, pour insister davantage sur l'opinion des deux grands philosophes du temps, Locke et Leibnitz.

Un admirateur de Malebranche, Norris (2), fut peut-être le plus intéressant parmi ceux de la première catégorie. Il attaque vivement le livre de Toland, qu'il appelle « un des livres les plus irrévérencieux et les plus téméraires qu'ait produits cet âge licencieux. » Il regarde, avec Malebranche, la sublimité même des mystères chrétiens qui les élève au-dessus de nos moyens ordinaires, comme une preuve *de* leur vérité. Pourtant il consent à ne pas tourner ainsi « l'artillerie de l'ennemi contre ses propres troupes, » et se borne à montrer qu'il n'y a pas là de preuve *contre* leur vérité. L'in-

(1) « A miracle is some action exceeding all human power, and which the laws of nature cannot perform by their ordinary operations » (p. 150).

(2) *An account of reason and faith in relation to the mysteries of Christianity*. London, 1697. V. surtout p. 299 et suiv.

compréhensibilité d'une chose quelconque ne prouve pas que cette chose n'a pas eu lieu, du moment que sa réalité ressort d'autres preuves, et l'incompréhensibilité de tel ou tel mystère chrétien ne prouve pas qu'il n'est pas croyable, du moment qu'on a de bonnes raisons pour croire à la révélation qui l'atteste.

Et encore Norris déclare que le point de vue auquel il se place là, celui de l'incompréhensibilité des mystères chrétiens, n'est pas le seul possible. Il est loin de désapprouver ceux qui travaillent à les rendre faciles à comprendre et à accepter. Seulement, à les supposer dans l'illusion, à supposer que la foi chrétienne soit au-dessus de la raison, l'édifice du christianisme, pour quelques piliers de moins, pour la perte de quelques raisonnements qui l'étayent, ne serait point ébranlé ni compromis; et Toland à son tour se ferait illusion en s'imaginant qu'il a renversé les objets de notre foi.

D'ailleurs, comme Norris l'observe avec toute raison, l'auteur qu'il combat joue abusivement sur ce mot de mystères et sur son emploi dans le Nouveau Testament, où il signifierait, simplement, une vérité qui n'était pas connue avant d'être révélée. Qu'importe cette querelle de mots? La question est de savoir s'il y a, ou non, dans l'Ecriture, des choses audessus de notre conception ordinaire, quel que soit d'ailleurs le nom dont on les appelle.

Si Norris n'avait rien dit qui pût être désagréable à Locke, il n'en fut pas de même de l'évêque Stillingfleet, le savant auteur des *Origines sacræ.* D'après lui, l'auteur de l'*Essai sur l'entendement* et l'auteur du *Christianisme sans mystères* étaient au fond deux novateurs faits pour s'entendre, les hardiesses de Toland procédant du sensualisme de Locke (1). Du moment qu'il faut, pour croire à une chose, en avoir des idées claires et distinctes, c'est-à-dire le degré et le genre d'évidence que peut donner l'expérience sensible, ne voit-on pas que l'auteur illustre est le maître, et l'auteur nouveau venu son disciple?

Locke se sentit atteint dans un endroit sensible, au nœud par lequel il entendait rattacher sa philosophie à sa foi chrétienne. Il se fâcha, l'indignation le fit polémiste, il écrivit non sans verve à Sa Seigneurie, ou plutôt con-

(1) Le plus violent, le plus grossier, le plus antipathique des impies du dix-huitième siècle, le baron d'Holbach, se trouvait être du même avis que l'évêque anglican : « Comment le profond Locke, qui, au grand regret des théologiens, a mis le principe d'Aristote dans tout son jour, et comment tous ceux qui, comme lui, ont reconnu l'absurdité du système des idées innées, n'en ont-ils point tiré les conséquences immédiates et nécessaires?... Comment n'ont-ils pas vu que leur principe sapait les fondements de cette théologie, qui n'occupe jamais les hommes que d'objets inaccessibles aux sens, et dont par conséquent il leur était impossible de se faire des idées? » (*Système de la nature*, t. I, p. 130, 1770.)

tre Sa Seignerie (1). Déjà il avait une assez mauvaise impression au sujet de Toland, d'après les lettres que son ami Molyneux lui avait écrites d'Irlande (2). Il voulut séparer nettement sa cause de cette cause compromise et compromettante. Il établit avec une énergie réitérée qu'un abîme sépare les deux doctrines religieuses, malgré certaines ressemblances quant à la théorie de l'origine des idées, et qu'il ne réclame pas du tout l'évidence des sens, ou les idées claires et distinctes, comme condition de sa foi.

Quant à Leibnitz, il a écrit des notes sur l'ouvrage de Toland (3), et, l'on doit tout de suite le remarquer, avec beaucoup de modération, avec une modération que le bruyant déiste serait en droit de réclamer de tout critique s'il n'avait pas écrit d'autres livres, si ses publications ultérieures ne jetaient pas un jour fâcheux sur ses intentions, sur sa franchise. Leibnitz aime à se persuader, dit-il, que le but de l'au-

(1) Cette polémique se trouve dans le tome I de l'éd. in-4° de Londres (1768) des Œuvres de Locke.

(2) Dans les *Miscellaneous works*, of M. John Toland, Londres, 1747, Molyneux commence par faire son éloge; mais, dans les lettres suivantes, il le montre habitué bavard des *coffee-houses* et des *public tables*, si universellement décrié qu'il est compromettant de causer avec lui, besogneux, endetté pour ses habits et son logement.

(3) *Annotatiunculæ ad Tolandi librum*, t. V de l'éd. de Leibnitz, in-4°. Genève, 1768, p. 142-149.

teur a été de rendre le christianisme moins éristique, plus pratique, plus attaché à l'imitation de la personne de Christ. Mais il lui refuse le droit de nier que Christ nous ait révélé des doctrines divines que la raison n'aurait pu découvrir. De plus il trouve mauvais que l'on cherche à rendre le clergé protestant odieux au peuple, car cela est bien plus dangereux que les discussions des sectes théologiques.

Telle est l'opinion générale de Leibnitz. Ses critiques de détail portent sur le titre et le début, puis sur chacune des trois sections. Elles valent la peine d'être au moins résumées, comme tout ce qui vient de ce grand esprit.

Assurément la théologie chrétienne ne doit rien contenir qui soit contraire à la raison, qui soit absurde; mais cela ne veut pas dire qu'elle ne doive rien contenir qui dépasse les lumières de notre raison, car la nature divine elle-même, étant infinie, ne saurait être pleinement compréhensible. Lorsque Toland dit que l'on ne saurait adorer l'incompréhensible, il prouve une grande légèreté.

On peut admettre que le fondement de la persuasion c'est l'évidence. Seulement l'évidence que nous pouvons exiger porte sur l'autorité de celui qui nous renseigne, non sur le fait lui-même que nous ne pouvons toujours nous expliquer.

Ce serait très bien de ne vouloir croire que

ce que l'on s'explique bien. Mais il y a dans les premières notions de la géométrie elle-même des choses qui n'ont jamais été assez expliquées par les géomètres. Celui qui a le plus médité est aussi le plus modeste, le moins prompt, dans les choses sacrées, à exiger et à promettre (1).

Toland reconnaît que Christ a fait des miracles. Il reconnaît donc qu'il y a dans la religion chrétienne des choses au-dessus de notre raison. La nature elle-même est pleine de mystères, si l'on entend par là ce qui dépasse notre raison actuelle. Une raison même plus noble et plus pénétrante que celle de la génération présente de l'humanité n'arriverait pas à se rendre un compte parfait de l'univers.

Il n'est pas vrai que la révélation d'une vérité au-dessus de notre raison nous soit inutile. Est-ce que la découverte de l'aiguille aimantée n'est pas une chose utile, malgré ce que ses propriétés ont d'inexplicable? — Et Leibnitz termine par cette réflexion qui n'a rien d'agréable pour Toland : « Les philosophes distingués de notre temps reconnaissent qu'il existe dans la

(1) Belle pensée, et belle phrase, de ce grand Leibnitz : « Et quanto quisque in meditationibus versatior est, tanto magis hos defectus agnoscit, animamque ad eam præsertim in sacris modestiam componit, quæ neque exigat nimium, neque polliceatur. »

nature beaucoup de choses au-dessus de notre raison. »

II

Les attaques de Toland contre le christianisme devinrent beaucoup plus directes et plus vives, soit déjà dans la *Vie de Milton* et l'*Amyntor* (1698-99), soit dans le *Nazarenus* en 1718. Les deux premiers de ces ouvrages, dont le second n'est que le complément du premier, s'adressent surtout aux sources scripturaires, au Nouveau Testament, tandis que le *Nazarenus* en veut au développement historique de l'Eglise primitive.

Une phrase de la *Vie de Milton* déchaîna la tempête. A propos de l'*Icon basilikè*, tableau des devoirs de la royauté attribué par les royalistes à Charles Ier, non sans vives protestations des républicains et des critiques qui flétrissaient cette attribution comme une imposture, Toland écrit ceci : « Lorsque je considère sérieusement comment tout cela a pu arriver parmi nous, en un temps de science et de civilisation, sous les regards vigilants des partis, je cesse de m'étonner que tant de pièces supposées, sous le nom de Christ, des apôtres et d'autres personnages illustres, aient pu être publiées et acceptées dans les temps primitifs, alors que la terre était couverte des ténèbres de la superstition. Je crains plutôt que plusieurs autres livres pareils

ne soient d'une inauthenticité non encore découverte, grâce à l'éloignement des temps, à la mort des personnes intéressées et à la destruction des autres documents capables de nous donner des informations véridiques (1). »

Il était bien difficile de ne pas voir dans ce passage une allusion très nette aux livres du Nouveau Testament, une agression toute nouvelle, au moins en dehors d'un petit cercle de critiques hardis, nouvelle par son caractère de vulgarisation. Avec la réputation déjà acquise par l'auteur, et les attaques violentes, exagérées, dont son premier livre avait été l'objet, une pareille demi-page ne pouvait passer inaperçue. Le docteur Blackall, qui fut depuis évêque d'Exeter, la dénonça solennellement en prêchant devant la Chambre des communes. Toland se défendit dans l'*Amyntor*, et sa défense a plutôt compromis son caractère que justifié ses intentions. Il prétend qu'il n'a pas eu en vue les écrits canoniques du Nouveau Testament, mais bien les fausses lettres de Jésus et

(1) « I cease to wonder any longer how so many suppositious pieces under the name of Christ, his apostles, and other great persons, should be published and approved in those primitive times... I doubt rather the spuriousness of several more such books is yet undiscovered, thro the remoteness of those ages, the death of the persons concerned, and the decay of other monuments which might give us true information » (*Miscell. Works*, t. I, p. 354).

des apôtres, et les évangiles apocryphes (1). Libre à qui voudra de prendre cette apologie au sérieux.

D'autant plus que l'auteur ne la présente pas sans faire tout le mal possible à la cause de l'authenticité qu'il a soulevée. Il se jette avec plus d'audace que de compétence dans toutes les questions qui peuvent se présenter à cet égard. Il attribue au premier siècle des écrits apocryphes composés beaucoup plus tard, et il s'efforce de leur supposer une grande importance au milieu des chrétiens des premières générations. Pour mieux obtenir ce résultat, tandis qu'il vieillit les apocryphes il rajeunit les canoniques, ou du moins il prétend que les Eglises n'ont eu connaissance de nos quatre évangiles que sous le règne d'Adrien, vers l'an 130 de l'ère chrétienne. Son intention évidente est de compromettre ceux-ci en mettant ceux-là sur un pied égal sinon supérieur. Dans le même esprit, il s'efforce d'isoler les évangiles et les évangélistes les uns des autres, non pas pour faire remarquer leur originalité et leur indépendance, ce qui serait légitime et même très favorable à leur crédibilité, mais pour les mon-

(1) On trouve dans les *Miscell. Works*, t. I, p. 359-403, l'immense catalogue, apparemment dressé de seconde ou de troisième main, des écrits apocryphes auxquels il prétend avoir fait allusion, à commencer par la lettre de Jésus à Abgar.

trer tout à fait étrangers et inconnus les uns aux autres.

Cette thèse renfermait, avec quelques aperçus ingénieux, de si visibles erreurs, que les apologistes n'eurent pas de peine à en faire justice. Peut-être ne comprirent-ils pas assez, en brisant ou en écartant avec dédain ces armes grossières, qu'elles pourraient être ramassées un jour par une science capable de les rajeunir et de les aiguiser à nouveau. Cette observation s'applique non seulement à l'*Amyntor*, mais au *Nazarenus* (1) et à divers petits écrits du même genre, où il ne serait pas difficile de reconnaître l'embryon grossier de plusieurs hardiesses de la critique moderne. Par exemple, Toland est un des premiers, ce me semble, et peut-être le premier dans le domaine de la vulgarisation, à mettre en opposition l'enseignement chrétien juif avec l'enseignement de saint Paul : point de vue qui, beaucoup mieux étudié plus tard, devait produire dans la théologie à la fois tant d'observations utiles et de si énormes exagérations.

Du reste, les théories du bizarre et confus *Nazarenus* sont greffées sur une mystification de bibliothèque. Pendant son séjour en Hollande, l'auteur avait eu connaissance d'un ma-

(1) *Nazarenus, or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity.* London, 1718.

nuscrit italien, renfermant la traduction d'un soi-disant évangile de Barnabas, le compagnon de saint Paul. Ce n'était pas autre chose qu'une impudente fabrication de la fin du moyen âge, due à quelque partisan du mahométisme. Le but de cette fabrication était de faire croire que les idées des musulmans sur Jésus-Christ, par exemple l'affirmation qu'il n'avait pas été réellement crucifié, étaient justifiées par un livre du compagnon de saint Paul, par un document très ancien du christianisme. Toland prit pour authentique ce monument bizarre, qui ne saurait avoir place même parmi les apocryphes (1). Il y crut trouver la version italienne, tardive mais fidèle, de l'ancien Evangile dont se servaient les Nazaréens, par lui confondus avec les Ebionites. Sa raison pour cela, c'est que le soi-disant Evangile se termine par une accusation contre les erreurs de Paul ; et comme on sait que l'apôtre des Gentils a été repoussé par les Nazaréens comme un apostat de la loi, c'est bien, croyait-il, à l'Evangile des Nazaréens que nous avons affaire. Et ces Nazaréens sont les vrais chrétiens primitifs, de ce christianisme primitif dont découlent aussi bien les mahométans que les chrétiens-juifs ou les païens-juifs, de ce christianisme

(1) Fabricius en donne, pour mémoire, quelques extraits (*Codicis apocryphi N. T.*, pars tertia, p. 365 et suiv. Hamburgi, 1719).

très simple qui ne connaissait pas la dispute scolastique de la foi et des œuvres. Ce sont les païens convertis qui ont altéré et compliqué le christianisme en haine des juifs, comme les juifs, de leur côté, trompés par leurs prêtres, se méprenaient sur Jésus; et, en définitive, les musulmans — toute l'école déiste a montré un goût très vif et très naturel pour Mahomet — sont une secte chrétienne qui n'est ni meilleure ni plus mauvaise que bien d'autres. La doctrine de Jésus, d'abord ésotérique, plus tard divulguée, n'était pas une religion nouvelle (1), à part la suppression des sacrifices; elle donnait à tous, aux juifs qui devaient conserver la loi, aux gentils qui en étaient dispensés, la nouvelle naissance et une foi, toute vie et esprit, qui rayonnait dans l'âme.

Si le christianisme a dévié, cela tient au clergé et à l'esprit clérical; Toland ne tarit pas là-dessus avec une verve, parfois éloquente, de journaliste tout moderne. On peut même dire qu'il a ouvert l'un des premiers, et plus largement que personne, cette source qui devait ali-

(1) « Jesus did not take away or cancel the Jewish law in any sense whatsoever, sacrifices only excepted... True religion is inward life and spirit... » Vient ensuite une phrase que l'on croirait pour la première moitié de Chubb, pour la seconde de Tindal : « I do here teach a very different doctrine, more consonant to the mind of Christ and his apostles, as tis more agreeable to the Law of nature and the dictates of humanity. »

menter tant de publicistes du dix-huitième siècle et de notre temps. C'est à peu près l'idée principale de lord Herbert, que la vraie religion universelle, la véritable Eglise catholique, a été gâtée et démembrée par les efforts humains; mais exprimée cette fois avec une violence amère et haineuse que le philosophe ambassadeur aurait, non sans raison, trouvée indigne d'un homme sérieux. Il traite le protestantisme des libéraux, vainqueurs en 1688, comme une presse quelque peu vulgaire d'aujourd'hui traite l'ultramontanisme le plus absolutiste. « Une religion mécanique et artificielle, consistant surtout dans un stupide respect pour les formes reçues... dans des fables, des mystères, de l'hypocrisie, détournant le peuple de son activité, le rendant paresseux et licencieux, asservissant son esprit et son corps, servant les intérêts des princes et des prêtres contre le genre humain... Chaque jour nous apporte de nouveaux exemples de desseins ambitieux et traîtres des *clergymen* dégénérés. Leur vie fait des athées, et leur doctrine, des esclaves. Ils ne songent qu'à leur richesse, à leur autorité, à tenir leurs auditeurs dans l'ignorance et la bigoterie. Les laïques, entraînés par les prêtres, imitent plus ou moins les pratiques de leurs guides cléricaux (1). » On voit que s'il est vrai

(1) Préface du *Nazarenus*.

en général que rien n'est nouveau sous le soleil, la presse terrible aux prêtres ne fait pas exception.

Jusque dans le détail, les attaques du dix-huitième siècle français procèdent de Toland et de ses émules. Ainsi, l'une des quatre dissertations réunies en un volume sous le titre bizarre de *Tetradymus* (1), s'occupe d'Hypatie, la vierge et martyre païenne d'Alexandrie, qui est, en effet, l'une des intéressantes figures de l'ancien monde expirant. « Le clergé de son temps, dit Toland, ne pouvait lui pardonner d'être belle et chaste, plus instruite que lui-même, et en plus grand crédit devant les magistrats civils. » Notre dix-huitième siècle allait se servir d'Hypatie (2) dans le même esprit et sur le même ton que le déiste anglais.

La même passion dominante, la haine de l'Eglise, de son existence historique, de sa discipline, se retrouve dans un article sur la constitution primitive de la société chrétienne (3). C'est la discipline et non la doc-

(1) London, 1720. Les trois autres pièces sont : le *Hodegus*, explication rationaliste d'un miracle de l'Ancien Testament; le *Clidophorus*, sur la philosophie ésotérique et exotérique, et le *Mangoneutes*, apologie, adressée à l'évêque de Londres, du *Nazarenus* et des sentiments religieux de l'auteur.

(2) Voir le *Christianisme dévoilé*, de Boulanger, et l'*Encyclopédie*.

(3) Dans le t. II des *Miscell. Works*.

trine qui a causé les schismes, qui a été le principal sujet de dispute entre les Papistes et les Protestants, dit très superficiellement le superficiel auteur. Le désaccord sur la forme du gouvernement ecclésiastique a causé les neuf dixièmes des querelles et des maux de la chrétienté. Ainsi la haine de l'Eglise, plus forte que la haine des dogmes, amène presque l'absolution de la superstition et de la théologie.

III

Jusqu'ici Toland n'apparaîtrait que comme un successeur, beaucoup plus violent, de lord Herbert de Cherbury, comme le déiste qui inaugurerait la période aiguë de l'école. Mais dans ses écrits sur l'histoire, plus encore dans ses écrits sur la philosophie, son déisme lui-même, par les côtés affirmatifs, est gravement compromis. Il le serait plus encore sans le désordre et l'inconséquence de cet esprit, qui ne paraît pas se rendre compte des contradictions. Bien que cette troisième partie semble être un peu à côté de mon sujet spécial, elle ne saurait être supprimée de ce travail sans le rendre incomplet : n'importe-t-il pas à l'histoire du déisme, même dans ses rapports avec la religion chrétienne, de voir combien il a de peine à se maintenir dans sa propre formule, dans les bornes des fameux articles où lord

Herbert de Cherbury avait cru l'enfermer et le fortifier pour toujours?

Si Toland s'occupe, comme lord Herbert, de l'histoire des religions, dans le même esprit en apparence, on voit bien qu'il n'a pas les mêmes intentions. Qu'il s'occupe de Tite-Live ou des *Origines Judaïques* (1), le but est celui-ci : détruire la croyance en toute religion comme ayant une origine divine, montrer que toutes les religions sont des inventions d'une politique royale ou sacerdotale; et le but est d'autant plus celui-là, que le mélange voulu de l'histoire du polythéisme romain avec l'histoire de la religion du Dieu de Moïse, l'affectation d'une haute et indifférente impartialité dans la manière de les traiter (2), fera dire au lecteur chrétien : « Ma croyance pourrait bien ne pas mieux valoir qu'une autre. » C'est la méthode habituelle de Toland; rarement il enseigne directement au lecteur ce qu'il doit croire ou ce ce qu'il doit nier; le lecteur est mis sur la voie pour qu'il trouve lui-même. Ainsi, dans cet ouvrage, il lance d'abord cette pensée, pour qu'elle germe dans les esprits : « La superstition est autant sinon plus funeste à la chose

(1) *Adeisidæmon sive Titus Livius a superstitione vindicatus*, avec la dissertation sur les *Origines judaicæ*. Hagæ, 1709.

(2) « Neque ut gratiam ullam aut injuriam Judæis facerem, sed suus ut stet historiæ honos ac auctoritas, et ut superstitionis errori veritas religionis anteponatur. »

publique que l'athéisme. » Après quoi il proteste que l'athéisme est une chose détestable, que la superstition peut être supportée, que l'athéisme ne le peut pas. Il s'en rapporte au lecteur pour ne pas prendre au sérieux cette apologie, et pour arriver de lui-même à cette conclusion : L'athéisme vaut mieux que... la religion (superstitieuse) que l'on m'avait enseignée.

Malgré les ignorances historiques dont il était rempli, le double traité fit du bruit. Tandis que notre Elie Benoit (1) répondait, non sans esprit mais beaucoup trop longuement, l'académicien Morin (2), moins patient, renvoyait M. Toland à l'école, pour y recevoir la férule et le fouet, en punition de ses solécismes.

Leibnitz, qui avait reçu un exemplaire, remercia l'auteur dans une lettre clairvoyante (3), où en faisant la part de la politesse inévitable en semblable occasion, Toland aurait pu trouver un avertissement sévère : « Pour ce qui est de votre but, j'avoue qu'on ne saurait assez foudroyer la superstition, pourvu qu'on donne en même temps les moyens de la distinguer de

(1) *Mélanges de remarques... sur les deux dissertations de M. Toland*. Delf, 1712. Bibl. place Vendôme.

(2) V. les *Dissertations* relatives à Huet (que Toland avait attaqué), recueillies par l'abbé de Tilladet. La Haye, 1720.

(3) Desmaiseaux donne cette lettre, écrite en français et datée de Hanovre, 1709, dans le t. II des *Miscell.*, p. 383.

la véritable religion; autrement on court risque d'envelopper l'une dans la ruine de l'autre auprès des hommes, qui vont aisément aux extrémités... Vous faites souvent mention, Monsieur, de l'opinion de ceux qui croient qu'il n'y a point d'autre Dieu, ou d'autre être éternel que le monde. Comme cette opinion, que vous marquez rejeter vous-même, est aussi pernicieuse qu'elle est mal fondée, il eût été à souhaiter, Monsieur, que vous ne l'eussiez rapportée qu'avec une réfutation convenable, que vous donnerez peut-être ailleurs. Mais il serait toujours mieux de ne pas différer l'antidote après le venin. »

Au fond, et sur un ton plus charitable, Leibnitz est, sur les intentions de Toland, de l'avis de Morin : « C'est Dieu même qu'il attaque, c'est Dieu qu'il veut détruire, c'est sa religion qu'il veut abolir. Le seul Dieu qu'il reconnaît, c'est la nature et la machine du monde, mue mécaniquement et aveuglément par elle-même, et sans le secours d'aucune intelligence agissante. » Que signifie ce langage, et même la dernière phrase citée de Leibnitz ? Nous n'avons encore rien vu qui justifie, ni une telle sortie, ni une telle leçon. C'est que les deux critiques faisaient allusion aux *Lettres à Serena*, publiées depuis quelques années (1); on pourrait

(1) En 1704. Nous en avons une traduction sous le titre de

même croire qu'ils avaient prévu le dernier et le plus bizarre (1) des opuscules de Toland. Il nous apparaît alors sous un aspect quelque peu nouveau ; je ne dis pas un aspect imprévu, car le déisme pur est une frontière étroite où bien peu se sont maintenus sans revenir plus ou moins au Dieu vivant de l'Evangile, ou sans glisser, de l'autre côté, dans la philosophie oublieuse de Dieu.

Donc, dans ces épîtres adressées, croit-on, à la première reine de Prusse, le déiste qui n'est plus guère déiste exprime cette idée : Le mouvement est une qualité essentielle et éternelle de la matière, de sorte qu'il n'est plus nécessaire de recourir à un moteur, et à un moteur intelligent. Leibnitz avait parfaitement compris, comme Morin, comme quiconque savait lire entre les lignes, qu'il s'agissait de l'éternité même de la matière, et de la suppression de Dieu. L'auteur se réfugiait dans ses précautions ordinaires : « Ceux qui croient que la matière a été créée peuvent aisément supposer que Dieu au commencement lui a donné de l'action aussi bien que de l'étendue ; quant à ceux qui croient

Lettres philosophiques, Londres, 1768, attribuée au baron d'Holbach. Ce petit recueil comprend quatre sujets en cinq lettres : L'origine et la force des préjugés, l'immortalité de l'âme chez les païens, l'idolâtrie, la matière dans ses rapports avec le mouvement.

(1) *Pantheisticon*. Cosmopoli, 1720.

la matière éternelle, ils pourront la supposer active de toute éternité, de même qu'elle est éternellement divisible. » C'est fort bien, il y en a pour le goût de chacun, et l'on serait mal venu à se plaindre de tant de largeur.

L'immortalité de l'âme n'est point combattue, tant s'en faut, car l'auteur déclare que nous y croyons comme chrétiens à cause des lumières de la révélation. Mais il explique en même temps que cette doctrine a été reçue par les peuples étrangers à cette lumière spéciale parce qu' « elle flattait les hommes de l'espoir d'obtenir ce qu'ils désirent le plus fortement, c'est-à-dire de continuer à exister au delà du trépas. » Les cléricaux malveillants traduisent ainsi la pensée de Toland : L'immortalité est une illusion. Mais les prêtres sont capables de toutes les calomnies !

Toland leur marque du reste qu'il ne les a point oubliés, même dans cet ouvrage philosophique. « Le prêtre n'est pas moins alerte que les commères; il s'empare promptement de l'enfant pour le mettre dans l'esclavage ; il l'initie à ses mystères, en prononçant de certaines formules qui ressemblent à des enchantements, en lui appliquant ou du sel, ou de l'huile, ou de l'eau... il en prend ainsi possession. » Voilà pour le baptême, et voici pour le ministère : « Il y a des hommes payés par la société et séparés des autres dans presque toutes les na-

tions, non pour détromper ou éclairer leurs concitoyens, mais pour entretenir les peuples dans leurs erreurs. » Suit une distinction méchante, et non sans esprit, qui est déjà presque du Voltaire : « On trouvera peut-être ceci très injurieux, mais on ne saurait l'appliquer à un clergé orthodoxe. Quant aux prêtres des autres religions, on peut sans témérité le leur appliquer, vu qu'ils sont hétérodoxes ou hérétiques. On nous répète tous les jours dans la chaire des choses étranges et des histoires merveilleuses qui souvent n'ont aucun rapport avec notre religion; le prédicateur profite du silence de l'auditoire pour faire passer ses propres opinions pour des oracles divins. Chacun ne conviendra pas de ce que je dis pour sa propre secte, et nous savons, Madame, que cela n'est point applicable à la religion que nous professons; cependant chacun dira la même chose, et se croira très fondé à le dire, en parlant de la secte dont il n'est point. »

Quant au *Panthéisticon*, ce qu'il a d'important pour l'histoire de la philosophie, c'est son titre. Les doctrines panthéistes existaient depuis longtemps, mais elles n'avaient pas trouvé le nom capable de les caractériser : John Toland leur a donné ce nom bien imaginé et qui a fait fortune, le *panthéisme*. Du reste rien de plus bizarre que cette brochure, ou cette fantaisie. Elle nous apprend qu'il existe une so-

ciété de libres-penseurs, — autre mot destiné à se répandre, que Collins venait d'inventer, — qui se réunissent dans des repas socratiques pour causer librement, sans aucun préjugé religieux ou autre, de toutes les questions, de celles qu'on appelle sacrées, de celles qui sont profanes. Panthéistes est leur nom, à cause de leur doctrine sur Dieu et l'Univers, qui n'est point celle des Epicuriens (1). Vient ensuite une sorte de liturgie, parodie des liturgies chrétiennes et surtout de la liturgie romaine. Le président officie, les autres donnent les répons (2). Ce qui est plus important que cette comédie indécente, c'est que l'auteur donne à la fin de l'opuscule, la théorie de son hypocrisie. On reproche, dit-il aux philosophes, d'avoir une doctrine double, une qu'ils accommodent aux dogmes vulgairement reçus, et une entre eux, ésotérique. Mais ils font très sagement, car autrement le monstre de la superstition les

(1) « Non religionibus patriis neque legibus impediti, de rebus omnibus, tam sacris (ut dicitur) quam profanis, liberrimo cum judicio, et ablegatis quibuslibet præjudicationibus... disquirunt. Pantheistæ ut plurimum vocantur, propter sententiam de Deo et Universo sibi propriam, epicureis vero... e diametro oppositam. »

(2) Exemples : Le Prés. : *Floreat philosophia.* — Rép. : *Cum artibus politioribus — Favete linguis. Veritati, libertati, sanitati, triplici sapientum voto, cœtus hic sacer esto — Et nunc et semper.* — Vers la fin, c'est plus gai. Le Prés. : *Libemus.* — Rép. : *Fiat — Propino in honorem sodalitatis — Poculis poscimus majoribus.*

dévorerait; ils ont donc raison d'avoir une chose dans la pensée et une autre sur la bouche (1). Voilà le dernier mot, et comme le testament de Toland.

(1) « Hinc necessario evenit, ut aliud sit in pectore et privato concessu, aliud in foro et publica concione. »

CHAPITRE III.

SHAFTESBURY.

Antoine Ashley Cooper, troisième comte de Shaftesbury, effre un contraste parfait avec Toland (1), son coreligionnaire en déisme. Il est on ne peut plus Anglais et on ne peut plus aristocrate. Esprit hautain, moqueur sans rire, conservateur même dans ses hardiesses, bienveillant à sa manière et libéral. Excellent écrivain, ce qui est rare dans l'école, et du reste fort dédaigneux d'être d'une école; amateur et homme du monde jusque dans la métaphysique et la théologie. Peu fait pour l'éloquence parlementaire, comme la plupart de ceux qui écrivent avec un burin, mais assez spirituel pour tirer même d'une défaillance oratoire un effet

(1) Les premiers essais de Shaftesbury ont été publiés pendant un de ses voyages, et à son insu, par Toland, ce qui indique certaines relations, probablement fort peu cultivées par la suite.

saisissant (1). Assez humain et assez mordant pour sauver des suspects, en se donnant le plaisir de les tourner en ridicule. Redoutable pendant sa courte existence maladive, et comme figure du passé, plutôt sympathique.

Je ne veux étudier que dans leurs rapports avec le christianisme les brefs ouvrages du noble pair (2). La meilleure manière de s'en faire une idée juste, c'est de les envisager, à ce point de vue, l'un après l'autre.

La *lettre sur l'enthousiasme* intéresse l'histoire ecclésiastique aussi bien que la philosophie religieuse, par les circonstances qui lui ont donné l'occasion de paraître. Les Anglais étaient fort mécontents des réfugiés camisards que leurs vaisseaux venaient de débarquer sur leur territoire (1708), et qui continuaient leurs extases cévenoles sous un autre climat. Les Anglais n'aiment pas, chez eux, les excentricités qui ne sont pas britanniques, et il était question d'enfermer ou de chasser ces infortunés, lorsque Schaftesbury entreprit de les sauver en se moquant d'eux. Telle fut l'origine d'une

(1) Il s'agissait d'accorder un avocat aux accusés politiques. « Vous voyez, dit Shaftesbury, moi qui n'ai qu'à donner mon opinion, je me trouble : quelle doit-être la situation de celui qui, sans aucun secours, vient plaider pour sa propre vie ? »

(2) *Characteristicks*, 3 vol. Londres, 1714, etc. Tel est leur titre collectif. — En français, les *Œuvres de mylord comte de Shaftesbury*. Genève, 1769, 3 vol.

nouvelle théorie philosophique et religieuse, l'épreuve par le ridicule, la méthode caractéristique de notre écrivain. Cette théorie peut se résumer en quelques mots : une opinion en général, une croyance religieuse en particulier doit supporter l'épreuve de la moquerie, si elle est fondée; si elle est fausse ou exagérée, le ridicule est la meilleure arme pour la tuer.

Aucune autre répression ne serait digne d'un pays libre. Mais il faut citer, car notre écrivain est de ceux auxquels la simple analyse ferait tort. « J'ai été plus d'une fois surpris de voir des hommes de sens s'alarmer vivement de la crainte du ridicule sur certains sujets, comme s'ils se fussent défiés de leur jugement; car le ridicule peut-il démentir la raison? Pourquoi tant de poltronnerie à cet égard?... Ce n'est que chez un peuple libre comme le nôtre que l'imposture et le mensonge n'ont point de privilège, et que le crédit de la cour, le pouvoir de la noblesse et le caractère du clergé sont impuissants pour les protéger et pour les soustraire à l'examen de la raison, sous quelque forme qu'ils se travestissent. Cette liberté semblera peut-être aller trop loin; on dira que nous en abusons... Mais si les hommes sont vicieux, étourdis ou méchants, le magistrat peut les réprimer. S'ils raisonnent mal, c'est la raison qui doit leur apprendre l'art de bien penser... Le salut des âmes est devenu, pour ainsi dire,

le principal devoir du magistrat. Si le magistrat voulait ainsi interposer son autorité dans d'autres sciences, je craindrais bien que nous n'eussions une aussi mauvaise logique, une aussi mauvaise géométrie, et en général une aussi mauvaise philosophie que la théologie l'est souvent chez les peuples où le symbole orthodoxe est fixé par la loi. C'est une terrible entreprise pour un gouvernement que celle de limiter l'esprit et de lui donner des entraves. Je suis persuadé que le seul moyen de conserver le bon sens des hommes, et l'esprit dans le monde, est d'affranchir le bon sens et l'esprit de toute servitude. »

Le lord libéral arrive au sujet qui lui a mis à la main sa plume spirituelle et hautaine. « Nous avons quelques bons frères nouvellement débarqués en Angleterre; je parle des protestants français, qui sont furieusement animés de l'esprit primitif : ils soupireraient après les tortures et les supplices... Que nous sommes barbares et plus cruels que les païens mêmes, nous autres Anglais tolérants ! car non contents de refuser à ces prophètes fanatiques l'honneur d'une persécution, nous les avons tournés en dérision. L'on m'assure qu'on les joue sur le théâtre de marionnettes de la foire de Saint-Barthélemy. Sans doute que ces voix étranges qu'ils font entendre, et ces agitations qu'ils éprouvent, sont bien rendues par le mouvement

des fils d'archal et par le son des chalumeaux... Tant que notre foire durera, je garantis à notre Eglise nationale que jamais enthousiastes, ou marchands de prophéties et de miracles, ne seront dans le cas de se mesurer avec elle. »

Des Camisards, — qui furent laissés tranquilles un peu grâce à l'intervention de Shaftesbury, — nous arrivons tout doucement à quelque chose de plus général et de plus grave. « Ce fut un bonheur pour nous, que quand le papisme remonta sur le trône (1), Smithfield devint le théâtre des plus cruelles tragédies. Je soupçonne que nombre de nos premiers réformateurs ne valaient guère mieux que les enthousiastes (des Cévennes), et peut-être que cette ardeur fanatique contribua beaucoup à la ruine de la tyrannie spirituelle. Si les prêtres n'avaient, à leur ordinaire, préféré la soif de sang à toute autre passion, ils auraient pu, par des moyens plus amusants, éluder la force du zèle réformateur. Je ne sache pas que les païens, conjurés contre la religion chrétienne, aient eu la sagesse d'opposer à ses premiers progrès des parades comme celle de la foire de Saint-Barthélemy. Au reste je suis sûr que *si la vérité de l'Evangile eût eu quelque chose à craindre de la part de ses ennemis*, la méthode la plus

(1) Sous Marie Tudor. — Smithfield, marché et lieu d'exécution.

courte pour la réduire au silence eût été de jouer sur le théâtre les premiers missionnaires, mais d'une manière amusante, sans avoir recours à des peaux d'ours et à des tonneaux de poix-résine. »

En faisant la part de l'humour dans cette boutade, et malgré la phrase de précaution qui vient d'être soulignée, je ne garde pas l'impression d'une foi bien vive de l'auteur dans la supériorité de la Réforme sur l'Eglise romaine, et surtout dans la supériorité du christianisme sur le paganisme. Un autre passage, dans lequel aussi l'on doit faire la part de l'humour, renferme un rapprochement plus que léger : « Un bon chrétien, qui s'imagine ne croire jamais assez, peut tellement étendre sa foi, qu'elle embrasse non seulement les miracles de l'Ecriture et de la tradition, mais encore les contes bleus que débitent les vieilles. »

L'humour devient d'ailleurs un système. Si le ridicule est l'épreuve qui ruine les croyances fausses, un certain enjouement est l'accompagnement naturel des croyances vraies. Si nous sommes souvent peu religieux, c'est que nos pédagogues nous enseignent les premiers éléments de la religion d'un air si chagrin, que nous ne pouvons ensuite y penser sans mauvaise humeur. Les écrivains sacrés savaient parler d'un ton gai et leste, quand l'occasion s'en présentait. (On n'imaginerait jamais les

deux preuves de cette assertion que va chercher Shaftesbury : c'est Job et saint Paul !). La seule mauvaise humeur peut nous donner une fausse idée de l'Etre suprême, car l'aspect de l'univers est si auguste qu'il montre partout les traces d'une intelligence supérieure. La mauvaise humeur peut produire, soit l'athéisme, soit la désagréable notion, formée à notre image, d'un Dieu capable de s'aigrir et de se fâcher.

On pourrait dire, sans trop d'exagération, que Shaftesbury s'annonce tout entier dès sa *Lettre sur l'enthousiasme*, avec son déisme pur, son humour à la fois naturel et systématique, son optimisme; tel est, en y ajoutant la théorie de la morale indépendante, le programme de ses autres écrits, l'*Essai sur la raillerie*, la *Rapsodie philosophique*, les *Recherches sur la vertu*.

L'*Essai sur la raillerie* renferme quelques accusations contre le christianisme, et surtout contre les chrétiens. Le christianisme, — notre sainte religion, comme dit l'auteur, — est accusé de négliger les vertus du citoyen, l'héroïsme, le zèle pour le bien public, et même certaines vertus privées, telles que l'amitié, ce qui se comprend, dit-il, puisque le chrétien a sa cité véritable dans les cieux, et que ces vertus-là sont des embarras pour l'œuvre de son salut. On a répondu au noble moraliste que

si le Sauveur et ses apôtres ont surtout enseigné et pratiqué la charité envers l'humanité en général, en plus d'un endroit de l'Evangile on les voit pleurer et s'attendrir sur des amis, sur un Lazare, sur un Epaphrodite, et aimer leur patrie juive. Quant aux chrétiens, les défenseurs lettrés de la religion sont malmenés d'importance, à cause de la pédanterie et du bigotisme qui font justement rester chez le libraire leurs traités d'apologétique. Leurs efforts pour faire triompher telle secte ou telle autre sont dénoncés comme impuissants et ridicules. Ici, une de ces allégories comiques dont les contemporains de Swift avaient la passion : « Il parut à propos de régler le maintien des hommes. On coiffa tous les esprits de la même manière ; le magistrat devint coiffeur et fut coiffé à son tour. Mais quoiqu'on tombât d'accord qu'il n'y avait qu'une manière de coiffer qui fût la véritable, et qu'un seul maintien, auquel tout le monde dût se conformer, cependant ni le magistrat ni les coiffeurs eux-mêmes ne pouvaient déterminer quelle était, parmi tant de différentes modes, la seule exactement vraie. »

Du reste, toujours la même théorie du ridicule, et Leibnitz faisait ces justes observations (1) : « Je crois que la raillerie est un bon préservatif contre l'enthousiasme ; mais je ne

(1) T. V de l'éd. de Genève, in-4°, p. 39 (en français).

trouve point qu'elle soit propre à en guérir les gens. Au contraire, le mépris qui est enveloppé dans la raillerie sera pris par eux pour une souffrance et une persécution. J'ai remarqué que lorsqu'on raille sur les erreurs et les absurdités en matière de religion, on irrite infiniment les gens qui en sont prévenus, et que c'est le vrai moyen de passer pour athée dans leur esprit. Je ne sais pas non plus si l'application du ridicule est une bonne pierre de touche; car les meilleures choses et les plus importantes peuvent être tournées en ridicule, et il n'est pas sûr que la vérité aura les rieurs de son côté, étant le plus souvent cachée aux yeux du vulgaire. » Mais le même Leibnitz, le grand Leibnitz, devant la *Rapsodie*, entre dans l'enthousiasme le plus candide : « Je fus tout surpris de me trouver dans le *sacrarium* de la plus sublime philosophie. Le tour du discours, le dialogue, le platonisme nouveau, mais surtout la grandeur et la beauté des idées, l'enthousiasme lumineux, la divinité apostrophée, me ravissaient et me mettaient en extase. Enfin je revins à moi-même. »

Heureux l'écrivain qui a pu, une fois dans sa vie, obtenir pareille admiration de pareil admirateur! Qui n'envierait Shaftesbury, mais qui ne sourirait avec respect devant l'explication naïve que donne Leibnitz de son propre enchantement : « J'y ai trouvé presque toute ma théo-

dicée, mais plus agréablement tournée, avant qu'elle eût vu le jour. Si j'avais vu cet ouvrage avant la publication de ma théodicée, j'en aurais profité comme il faut, et j'en aurais emprunté de grands passages. » Voilà le génie dont on pourrait dire, en tant qu'il vient de Dieu, *patiens quia æternus!* Au lieu de gémir, comme le simple talent jaloux, de ce qu'un autre, par un travail simultané, est venu partager sa gloire, il s'applaudit de voir ses idées devancées par un contemporain, et ne regrette qu'une chose : c'est de n'avoir pas fait une œuvre meilleure, faute de l'avoir connu. Mais à côté de ces grandes mœurs littéraires, une chose nous intéresse au point de vue de l'histoire des déistes : Shaftesbury avait devancé l'optimisme de Leibnitz, tellement plus chrétien que lui, et, en cela, il était plus logique que son illustre admirateur.

En effet, l'optimisme du lord philosophe, plus absolu, il est vrai, que celui de Leibnitz, et sacrifiant plus résolument la justice de Dieu à sa bonté, n'est pas conciliable avec l'Evangile, qui représente le péché comme un profond désordre moral. Et le déiste anglais a parfaitement conscience de ce désaccord, d'autant plus qu'à la thèse de l'optimisme il en associe une autre dans sa *Rapsodie* et dans ses *Recherches sur la vertu*, celle de l'indépendance de la morale par rapport à la religion. D'après lui, c'est

une égale erreur de fouler aux pieds la vertu humaine, en s'imaginant relever par là la cause religieuse, d'exagérer le mal et le péché qui est dans le monde, ou bien d'exagérer les rapports réels de la religion et de la vertu, comme si c'étaient deux compagnes toujours inséparables. Non, l'attrait des récompenses ou la crainte des punitions de la vie future n'est pas le meilleur mobile des actions humaines; non, le théisme et l'athéisme n'ont pas d' « action immédiate et directe » sur la droiture ou l'injustice dans la vie humaine.

Le passage suivant, que j'ai seulement un peu abrégé et resserré, montrera comment ces deux thèses sont unies dans la pensée de l'auteur, et de quelles réserves il les accompagne. « Qui osera nier que servir Dieu par contrainte et par intérêt uniquement, ce ne soit un esprit servile et mercenaire? N'est-il pas évident que le vrai culte de l'Etre suprême doit porter sur l'estime ou l'amour? Quelle est l'injure que cela peut faire à la religion? Qu'y a-t-il à craindre pour la doctrine des châtiments et des récompenses à venir, en avouant que le culte fondé par ce motif n'égale pas celui qui est volontaire et que l'inclination accompagne? N'est-il pas certain que le service de la crainte, quelque lâche et bas qu'il soit, est indispensable; que la religion étant une discipline et un progrès de l'âme vers la perfection, le mobile

de la récompense et de la punition est de la plus grande importance pour nous, « jusqu'à ce qu'instruit dans des voies plus sublimes, nous passions de cet état servile au culte généreux de l'amour et de l'affection?... La supposition d'une vie future arrange tout aux yeux d'un chrétien, mais il n'en est pas de même avec ceux qui pensent différemment. Il s'agit de démontrer l'existence de l'ordre, et surtout en ce qui concerne la vertu. Il ne faut pas tout renvoyer à un avenir. Si le monde était plongé dans l'anarchie, si aucun pouvoir supérieur n'en prenait soin, si le vice triomphait impunément de la vertu, ce désordre serait un vrai chaos, et nous réduirait aux atomes, au hasard et à la confusion que les athées protègent avec tant d'intérêt. Y a-t-il rien de plus mal, dans l'intérêt de l'existence d'un Dieu, que d'exagérer tellement, comme font quelques zélés, le désordre qui règnent dans le monde et les disgrâces de la vertu? »

Il est curieux de constater ici que notre déiste s'écarte moins de saint Paul que de lord Herbert. Saint Paul est parfaitement d'avis qu'au service par crainte, au service de l'esclave, comme il l'appelle lui aussi, doit succéder l'esprit d'adoption qui nous fait dire: Père! L'optimiste serait donc, à ne considérer que ces quelques lignes, un orthodoxe sans le vouloir et sans s'en douter; mais l'ensemble

de sa théorie est antiévangélique, et, disons-nous, elle dépasse les articles de Herbert, où la rémunération de la vie future tenait une très grande place; elle dépasse, on peut le dire, les instincts de notre âme et le sentiment universel du genre humain. Plus le chrétien deviendra un homme digne de ce nom en obéissant à la loi divine par amour pour cette loi divine et son auteur, et plus il aspirera à la vie définitive où l'amour divin s'épanouira dans toute sa beauté.

Notre idée de Shaftesbury ne serait pas complète au point de vue religieux proprement dit (car nous venons de résumer les traits principaux de sa philosophie religieuse), si nous ne disions pas quelques mots de ses *Mélanges* (1) et de ses *Lettres posthumes* (2). Dans les premiers, on trouve un contraste étrange entre les hardiesses les plus imprévues et les protestations de fidélité les plus édifiantes. Les auteurs sacrés sont tantôt mis en suspicion à cause de l'étrangeté des faits et de l'inexactitude des textes, tantôt singulièrement complimentés pour leur humour, leur joyeuseté, les discours du Seigneur Jésus étant particulièrement remarquables par un certain air de fes-

(1) Dans le t. III des *Charakteristicks.*

(2) *Several letters written by a noble lord to a young man at the university.* London, 1716. British Museum.

tivité qui émeut l'esprit d'une manière plaisante (1). Saint Paul, lui, est un peu sceptique parfois, au sujet des révélations divines qui lui ont été accordées. Quand, après cela, l'auteur nous parle de sa stricte et complète orthodoxie sur tous les points, à cause de l'obéissance due à l'Eglise anglicane et à la loi (une vilaine misère de Hobbes qui me gâte Shaftesbury); quand il dit croire à la Révélation autant qu'y peut croire un homme à qui il n'en est pas arrivé de personnelle (distinction de Herbert et de Locke qui arrive ici bien bizarrement); quand il dit tout cela, j'ai besoin, pour lui conserver mon estime, de me rappeler sa théorie de la joyeuse humeur, et de supposer qu'il a voulu nous en donner un échantillon.

Rien de plus grave, au contraire, que les lettres écrites par le noble pair au jeune Ainsworth, qu'il protégeait à l'Université pendant ses études de théologie. Son déisme y brille par la netteté de l'affirmation comme par l'amertume de la négation. Il extrait de l'Evangile un christianisme à son usage, abstrait, nu, bienveillant et hautain, pendant qu'il accable de ses sarcasmes l'Eglise chrétienne et

(1) « Full of humorous discourses, and jocular wit... a certain air of festivity, so that it is impossible not to be moved in a pleasant manner at their recital. »

le clergé anglican : « L'Evangile, que le vulgaire ne peut connaître que par des miracles, recevoir que par des préceptes positifs, est démontrable au sage et au vertueux par la nature même de la chose. Comment nous empêcherions-nous de donner notre assentiment à ces doctrines et à cette révélation qui nous sont données et confirmées par des miracles? Seulement, pour nous, la preuve de la divinité et de la vérité de cette révélation se tire de l'excellence des choses révélées... Priez Dieu de vous diriger, de vous confirmer dans la pratique de la vertu et de la religion, vous assurant que le plus haut principe, qui est l'amour de Dieu, est moins bien servi par des spéculations obscures et une philosophie monacale que par la pratique morale, l'amour du genre humain et l'étude de ses intérêts : le premier de ces intérêts, celui qui seul l'élève au-dessus des brutes, est la liberté de la raison dans le monde de la pensée, le bon gouvernement et la liberté dans la société... Evitez par-dessus tout l'orgueil, presque inhérent à la vocation et à la carrière que vous allez entreprendre... Vous êtes venu au monde, vous entrez dans les ordres dans le pire temps qui fut jamais pour l'insolence, l'orgueil et la présomption des clergymen. »

S'il faut faire la part de l'humour dans les autres ouvrages du philosophe amateur, peut-

être faut-il, dans ces lettres posthumes, faire la part d'un certain respect pour les croyances d'un jeune candidat au ministère. Au siècle dernier, plusieurs personnes se sont indignées de voir ranger lord Shaftesbury dans l'école déiste (1), parce que des passages tels que celui qui vient d'être cité en premier lieu les avaient édifiées; ces personnes risquent bien de s'être fait illusion. Toutefois ce petit recueil, qui est comme le testament du lord humoristique, ne saurait nous tromper sur ses croyances très nettes en Dieu, en la Providence, en la spiritualité de l'âme. Il est le disciple le plus pur de lord Herbert, quoiqu'il ne le nomme pas, et quoiqu'il semble attacher une moins grande importance à la vie future, en tant que sanction de la morale. Les côtés négatifs ne sont pas moins évidents : sans insister sur l'humour et sur les singulières attaques contre le Nouveau Testament, la théorie de la morale indépendante associée à la théorie de l'optimisme suffirait pour le classer parmi les adversaires des croyances évangéliques.

Chose remarquable, un contemporain de Shaftesbury, un de ses coreligionnaires en déisme, s'est chargé de traduire pratiquement et de réfuter, bien sans le vouloir, cette théorie de la morale indépendante et de l'opti-

(1) La lettre sixième de Leland répond à ces personnes.

misme. Mandeville, déjà connu par quelques écrits incrédules, et par une attaque contre les œuvres de la charité, qui annonçait déjà ses théories économiques, et qui montrait déjà que la morale risque de perdre beaucoup en s'isolant de l'Evangile charitable, Mandeville publia la *Fable des Abeilles*, suivie de longs commentaires. Voici cette histoire en quelques mots. La ruche (qui représente l'Angleterre, ou la société en général) est bien ordonnée, riche et prospère. Mais si tout est pour le mieux, c'est que la prospérité sociale repose sur la collection des vices de chacun et des injustices particulières : le médecin est un charlatan, l'homme de loi un filou, le prêtre un égoïste, le négociant un pourvoyeur de luxe et de débauche. Hélas! ces hommes si heureux ne s'avisent-ils pas de se convertir? Le médecin devient désintéressé; l'homme de loi, probe; le prêtre, charitable; le négociant, austère. Qu'en résulte-t-il? l'amoindrissement de la vie sociale, la ruine de la civilisation. — La triste allégorie de Mandeville montre que la morale indépendante aboutit à la négation de la morale, et l'optimisme, à un scepticisme désolant.

CHAPITRE IV.

COLLINS.

I

Les ouvrages d'Antony Collins remplissent une période de vingt années que l'on pourrait appeler l'apogée du déisme (1707-1727) : Shaftesbury vit encore, pendant les premières années de cette période, Toland presque jusqu'à la fin; Woolston travaille déjà, et n'a pas encore compromis l'école par ses pires violences; Tindal, Morgan et Chubb préparent leurs publications. Collins est, pour ainsi dire, au centre de cette période centrale; nul n'est entré dans plus de querelles, ni plus résolument, quoique nul n'ait apporté dans les querelles une habileté plus hypocrite. Le mot peut paraître sévère pour un homme dont la jeunesse fut honorée de l'amitié de Locke : il sera malheureusement justifié. Le gentleman d'un com-

merce agréable, le trésorier respecté du comté d'Essex, le mourant paisible qui exprime la certitude de se rendre « dans le séjour de ceux qui aiment Dieu, » n'en est pas moins, à ne juger que d'après les écrits sortis de sa plume, la figure la moins sympathique, pour ne pas dire la plus répulsive, de tout le déisme anglais.

Il n'a pris qu'une part tardive à la première querelle importante dont il se soit occupé, celle de l'immortalité de l'âme; mais le caractère et la science de ceux qui avaient introduit cette discussion, et les efforts renouvelés de nos jours pour la soulever au sein de notre protestantisme, nous font un devoir de la résumer dans son ensemble.

Dodwell, théologien ultra-anglican et jacobite, connu par de nombreux ouvrages d'érudition sacrée, était l'ennemi juré des dissidents qui, en déchirant l'unité de l'Eglise visible, pèchaient, selon lui, contre le Saint-Esprit. Dans son animosité contre eux, il en vint à leur contester une âme immortelle. Tel est le sujet d'un traité publié en 1706, sous ce titre long mais significatif : « *Discours épistolaire, prouvant, par l'Ecriture et par les Pères les plus anciens, que l'âme est un principe naturellement mortel, mais rendu surnaturel selon le plaisir de Dieu, pour punition ou pour récompense, par l'union avec le divin esprit baptismal*, et *où il est prouvé que personne n'a le pouvoir de don-*

ner cet esprit divin d'immortalité, depuis les apôtres, si ce n'est les évêques (1). » Cette thèse est traitée par Macaulay comme une fantaisie digne de Bedlam. Le grand historien est trop sévère : cela n'est point si mal raisonné; il y a là une certaine logique dans l'absurde.

La mortalité naturelle de l'âme, suivant le théologien excentrique, est à la fois dans les croyances des juifs aux temps apostoliques, des païens, dont le langage sur la matière a passé dans le Nouveau Testament, de Pères de l'Eglise, tels que Justin Martyr, Tatien, Irénée, Tertullien. L'immortalité naturelle de l'âme, en dehors d'une communication spéciale du *pneuma* divin, est une importation philosophique déposée par Origène dans le christianisme; importation qui n'était pas du tout nécessaire, quoi qu'on en dise, pour la moralité de la vie présente; importation qui a pour inconvénient de condamner les pécheurs et les païens à une misère éternelle. Non, pour recevoir l'immortalité, il faut la foi et le baptême. Or, qui a

(1) H. Dodwell, *An epistolary discourse*, etc. London, 1706. Dans l'exemp. de la bibl. Cousin, ce traité est précédé d'une curieuse biographie de l'auteur par Brokesby, London, 171. On y voit que Dodwell était un ascète, jeûnant trois jours de la semaine, qu'il a traduit en anglais l'*Introduction à la vie dévote*, de saint F. de Sales, avec des changements à l'usage des protestants. Quoique ultra-royaliste, il avait combattu les tentatives romaines de Jacques II.

qualité pour conférer ce baptême? C'est l'un de ceux à qui le Seigneur a donné son esprit, c'est l'un des apôtres et, depuis que les apôtres sont morts, un de leurs successeurs, un évêque ou un ministre ordonné régulièrement par un évêque. Donc celui qui n'a pas d'évêque n'a pas d'immortalité.

La conclusion était tellement absurde qu'elle condamnait le raisonnement; mais un point d'interrogation subsistait devant l'immortalité naturelle de l'âme. Aussi, laissant de côté le pouvoir immortalisant des évêques, que le ridicule se chargeait de réfuter, l'excellent Clarke, philosophe chrétien, disciple de Newton, toujours prêt, pendant toute sa vie, à entrer dans la lice contre les adversaires du spiritualisme et de l'Evangile, ne voulut pas laisser passer la dangereuse théorie de l'ultra-anglican. Il suivit Dodwell sur son triple terrain de discussion : le Nouveau Testament, les Pères, le raisonnement philosophique et moral.

Selon Clarke (1), les passages des évangiles et des épîtres qui concernent le jugement sont d'une application universelle, comme les menaces; on ne saurait, sans arbitraire, donner au mot de *périr* tantôt le sens de condamnation,

(1) *A letter to Mr Dodwell; wherein all the arguments against the immortality of the soul are particularly answered*, etc., nouv. éd. London, 1731.. Bibl. Cousin.

qui souvent s'impose, tantôt celui d'anéantissement. S'il y a une grande et juste différence entre ceux qui ont rejeté l'Evangile et ceux qui l'ont toujours ignoré, Dieu n'en demande pas moins à tous les hommes un certain service. Quand saint Paul parle du corps corruptible qui à la résurrection sera incorruptible, il n'agite nullement la question de la nature de l'âme et de sa survivance relativement au corps (1).

Les Pères, toujours selon Clarke, n'ont pas été sollicités moins abusivement. Justin Martyr soutient contre certains philosophes que Dieu seul est absolument immortel, que l'immortalité des hommes n'était pas une chose nécessaire, qu'elle leur a été donnée de Dieu; il n'est pas question, là, d'une mortalité réelle de l'âme : autant vaudrait dire que d'après ce texte Justin regardait les anges comme mortels. Tatien, lui, prouverait trop : pour lui, l'âme est dissoute avec le corps et se relève avec lui à la résurrection; non pas certaines âmes, toutes les âmes, et ce n'est pas là ce que vous soutenez, vous, Dodwell. Irénée ne croit mortel ni

(1) Ne pouvant entrer dans des détails trop étrangers au sujet de ce travail, j'indiquerai seulement les passages sur lesquels Clarke insiste : Matth., XXV. Jean, III, 19; V, 28, 29. Actes, XVII, 31. Rom., II, 12. Héb., IX, 27. — Justin Martyr, *Dialog. cum Tryph.*; Irénée, l. V, c. 4 et 13; Tertullien, *Apol.*, et *De anima*.

la ψυχὴ, ni le πνεῦμα. Tertullien, lui, fait l'âme matérielle, toutes les âmes; logiquement il devrait, d'après cela, les croire mortelles, mais il ne va pas à cette conséquence; il déclare positivement l'âme immortelle, toutes les âmes.

Au point de vue du raisonnement, le grand argument de Clarke, qu'il a soutenu surtout contre Collins, mais qui était toujours présent à sa pensée, c'est l'unité et la simplicité du principe pensant, opposée à la nature étendue et fragmentée de la matière : argument immortel et invincible dans tous les temps; mais de plus il reprochait à Dodwell de nuire, bien contrairement à ses intentions, à la religion et à la morale. Vous nuisez à la moralité de la vie présente des hommes, en affaiblissant les menaces de l'Ecriture. Et la religion chrétienne en général, vous lui faites le plus grand mal avec votre livre; vous peinez les hommes pieux, vous réjouissez les profanes (1).

En effet, l'attaque d'un théologien ultra-anglican contre la philosophie spiritualiste était une vraie fête pour les incrédules, et l'embarras de Clarke rencontrant sur son chemin un adversaire orthodoxe était pour eux le spectacle le plus réjouissant. Collins, qui n'était guère connu jusque-là que comme un jeune

(1) « A book, at which all good men are sorry, and all profane men rejoice. »

ami de Locke, fonda sa réputation par un Essai sur la nature et la destination de l'âme humaine (1) dirigé contre Clarke et perfidement flatteur pour Dodwell, en une page qu'il faut citer : « Je vous fais publiquement mes remerciements pour l'excellent discours où vous avez donné un si bel exemple de la liberté de penser, en attaquant courageusement l'immortalité naturelle de l'âme. Vous avez donné au monde un bel exemple de l'accord du zèle religieux avec la liberté de penser. Vous avez plus fait : vous avez montré que votre zèle pour la religion avait occasionné la liberté que vous aviez prise. Sous vos auspices, et pour ainsi dire à l'ombre de votre autorité, je vais exposer librement ma pensée sur le grand sujet de l'immortalité naturelle de l'âme... Quoique je ne prétende pas prouver par la raison que l'âme soit naturellement mortelle, cependant si je puis faire voir que le plus fort argument allégué en faveur de son immortalité n'est rien moins que concluant, ceux qui se fondent entièrement sur cet argument n'auront plus aucun prétexte pour se refuser à l'évidence des preuves que vous avez tirées de l'Ecriture et des premiers Pères, pour montrer que l'âme est un principe naturellement mortel. »

(1) L'*Essai sur la nature et la destination de l'âme humaine* a été trad. Londres, 1769.

Telle est déjà la tactique de Collins : dans tous ses écrits, philosophiques ou théologiques, il sapera une ou plusieurs bases du christianisme, en protestant de son intention fidèle de conserver l'ensemble d'autant mieux. Pour le moment il mine, l'un après l'autre, les grands piliers philosophiques sur lesquels s'élève la religion du cœur et de la conscience : à savoir, l'immortalité de l'âme et la responsabilité morale. Il soutient qu'une collection de parcelles matérielles peut jouir de la faculté de penser; et que d'ailleurs l'âme pourrait être immatérielle sans être pour cela immortelle. Mais il s'empresse d'ajouter que l'Evangile impose des croyances que la raison est impuissante à prouver. « Je doute, dit-il, comme philosophe, et je crois comme chrétien. » Hypocrisie évidente pour qui connaît dans son entier l'œuvre de Collins. Hypocrisie non moindre dans ses *Recherches sur la liberté*. Cet autre travail que les plus effrénés démolisseurs du dix-huitième siècle ont célébré à l'égal du précédent (1), prétend établir par l'exemple des philosophes anciens, par celui de saint Paul et de Luther, que la liberté a été toujours le plus ferme appui

(1) L'athée Naigeon a mis tout au long la traduction de cet écrit, comme celle du précédent, dans l'*Encyclopédie méthodique*, ce qui fait un article *Collins* de cent dix colonnes, avec des éloges enthousiastes.

de l'athéisme, tandis que la fatalité et la nécessité morale ont toujours été des opinions religieuses.

Déjà, dans ces premiers ouvrages, le style de Collins est moqueur et amer : « Je livre la question (de la création *ex nihilo*) à la sagacité des savants ecclésiastiques payés pour remplir chaque année la fondation de M. Boyle... Une chose qui m'a extrêmement surpris dans M. Clarke, et dont je ne le croyais pas capable, c'est d'avoir lu dans sa Défense qu'il me soupçonnait de croire trop peu. Je n'y répondrai qu'en rendant témoignage à l'orthodoxie de M. Clarke. Je prends donc congé de lui en assurant le public qu'il ne croit ni trop ni trop peu, qu'il est parfaitement et exactement orthodoxe, et qu'il le sera toujours. »

L'objet de ces aigres compliments, M. Clarke, méritait l'antipathie des déistes, car il fut toute sa vie leur infatigable adversaire. Il leur a porté un coup sensible en les classant (1), ce qui les divisait, en les définissant, ce qui les dévoilait. Peut-être même allait-il trop loin, lorsqu'il incriminait collectivement leur conduite, lorsqu'il attribuait aux désordres de leur vie les torts de leur incrédulité. C'est là un mauvais argument, qui n'a que trop souvent déparé l'apologétique.

(1) Voir l'Introduction du présent travail.

J'aime mieux Clarke lorsqu'il montre que les vrais déistes, les purs déistes, sont peu nombreux, que les autres, — et même parfois ceux-là, — sont tout près de tomber dans l'athéisme; lorsqu'il raffermit, par sa correspondance, un gentleman campagnard dont la foi est ébranlée; lorsqu'il maintient libéralement les droits aussi bien que les devoirs de la religion naturelle; lorsqu'il accorde à Leibnitz (1), en partageant sa douleur, que la religion naturelle est bien ébranlée en Angleterre, mais non sans soutenir, contre les inquiétudes consciencieuses de son illustre correspondant, les services rendus à la religion par le grand Newton, son maître:

II

Collins ne pouvait se contenter longtemps d'attaquer la religion indirectement par la ruine des bases philosophiques. Il attaqua le christianisme lui-même dans sa *Libre pensée* (2). Encore un mot brillant et destiné à une grande fortune, un mot qui avait pu être pro-

(1) *A collection of papers, which passed between M. Leibnitz and Dr Clarke.* London, 1717. — Trad. dans les Œuvres de Leibnitz, éd. Jacques, Paris, 1842, t. II, p. 414 et suiv.

(2) *A discourse of Free-Thinking.* London, 1713. — Traduction : *Le discours sur la liberté de penser.* Londres, 1766.

noncé déjà avec un sens analogue, mais qui, pour la première fois, faisait invasion dans la littérature, avec l'éclat et le miroitement d'un drapeau. C'est un manifeste que le livre de Collins, le manifeste d'un parti et d'un principe, et, dès qu'il a paru, on le regarde comme si redoutable que, pour rassurer les âmes inquiètes, l'apologétique chrétienne produit tout une bibliothèque de réfutations (1). En tête paraît Bentley, théologien illustre, qui avait inauguré vingt années auparavant les conférences de la fondation Boyle; il lance son *Philéleuthère* (2), qui dénonce, avec une verve impi-

(1) Les trois principales, après celle de Bentley, sont celles d'Ibbot, de Crousaz, de Whiston. Benjamin Ibbot prêcha, en 1713 et 1714, seize conférences de la fondation Boyle contre Collins (résumés dans le t. IV de la collection Burnet, trad. française), très bon esprit, ouvert et libéral, opposant à la liberté de penser en vue de ne rien croire, la liberté d'examiner et de retenir ce qui est bon, établie par Ibbot sur de nombreux passages de l'Ecriture. *L'Examen du traité de la liberté de penser*, par de Crousaz, Amsterdam, 1718, ouvrage utile et consciencieux, nous donne ce renseignement, confirmé par d'autres témoignages : « Je connais des gens que cet ouvrage a troublés. J'en connais qu'il a ébranlés, et peut-être y en a-t-il qu'il a plus fait que d'ébranler. » Le célèbre arien Whiston, sur un ton digne et calme, attaque presque aussi sévèrement que Bentley les intentions et les procédés de l'incrédule peu franc (*Refl. on an anonym. pamphlet entitled : a discourse of Free-Thinking*. London, 1713).

(2) *Phileleutherus lipsiensis* est le pseudonyme de Bentley ; l'original est de 1713. La traduction, de La Chapelle, Amsterdam, 1738, porte ce titre : *La friponnerie laïque des prétendus*

toyable et un profond savoir, les atteintes portées par Collins à l'exactitude des textes et à la vérité des faits.

Il convient, pour avoir une idée nette de ces deux ouvrages dans l'ordre d'idées qui fait l'objet de ce travail, de mettre les principales attaques contre le christianisme en regard de la réfutation correspondante. Mais, avant de commencer cette revue, il faut faire des réserves sur le ton de la polémique de Bentley : barbouilleur de papier, revendeur d'athéisme, donneur de jetons pour une guinée (c'est-à-dire faussaire ou escroc), telles sont ses douceurs habituelles à l'adresse de Collins. Et quant à l'âpreté moqueuse de la discussion, voici : « Plût à Dieu, disait Collins, que l'on fît tous les ans un détachement de nos plus zélés ecclésiastiques, comme sont nos Sacheverell, nos Atterbury, nos Swift (!), pour aller en qualité de missionnaires dans les pays étrangers! L'emploi ne pourrait être que très agréable à des gens d'une si grande piété. Et, d'un autre côté, ces grands hommes étant partis, nous pourrions espérer de voir l'esprit de faction éteint parmi nous. » En d'autres termes, Collins demande qu'on déporte les chrétiens zélés. Bentley répond : « Si ce commerce s'établissait

esprits forts d'Angleterre. Ce titre est une allusion à un écrit de Collins sur la friponnerie ecclésiastique.

dans la Grande-Bretagne, je ne sais si l'auteur ne devrait pas craindre que l'on commençât par lui et par ses confrères. Peut-être le gouvernement trouverait-il utile d'embarquer toute la secte naissante pour Madagascar, parmi les singes et les magots qu'elle se fait gloire de reconnaître pour ses parents. » La discussion n'est courtoise ni d'un côté ni de l'autre; mais cette fois Collins n'a pas le droit de se plaindre, car il a commencé.

Le seul bon élément que renferme son livre, et que l'on retrouve dans le discours sur les prophéties dont il sera question bientôt, c'est une certaine énergie qui semble convaincue, dans la réclamation du droit individuel d'examen. Quand Collins veut établir ce droit sur le raisonnement, sur les préceptes de l'Ecriture, sur l'exemple des grands penseurs de tous les temps; quand il attaque les fanatiques d'uniformité, sortes de don Quichotte, dit-il, qui prétendent opposer au mouvement du monde je ne sais quelle chevalerie errante impossible; quand il dit que la libre pensée consiste à peser la nature de l'évidence pour ou contre une proposition, et à porter son jugement sur cette proposition, selon la force ou la faiblesse qu'il nous paraît y avoir dans l'évidence; — je suis de son avis, et qui ne serait de son avis? Ses adversaires lui ont dit avec raison qu'il enfonçait des portes ouvertes, qu'il réclamait tout

simplement la méthode ordinaire du protestantisme. Or ce n'est pas cela qu'il veut, et il le fera bien voir. Il ne sortira de la défense la plus vague du libre examen le plus acceptable pour les croyants et le plus conforme aux préceptes apostoliques, que pour tomber dans l'incrédulité la plus illimitée. Ce qu'il veut, Bentley le lui dit, opposant définition à définition: c'est une liberté qui soit une disposition d'esprit à prononcer du ton le plus décisif et sans hésiter, sur des choses que l'on n'a pas assez étudiées, en opposition au jugement des autres hommes. La contre-définition est sévère, mais elle est juste; les attaques de Collins contre le Nouveau Testament, attaques qui font époque dans l'histoire de la littérature religieuse, ne vont que trop le montrer.

D'abord, et *à priori*, bien d'autres religions et bien d'autres prêtres que ceux de l'Eglise anglicane prétendent être les dépositaires d'une révélation. Collins établit volontiers des rapprochements avec les bonzes de la Chine et les Talapoins du royaume de Siam. — On lui a répondu : Qu'est-ce que cela prouve? Cela prouve qu'il faut faire attention, qu'il faut chercher soigneusement la lumière capable de discerner si une révélation est plus vraie que les autres; et nous, chrétiens, nous ne demandons que cela, la comparaison et la discussion. Mais pourquoi rejeter, dédaigner, avant tout

examen, la révélation chrétienne? Parce qu'il y a de la fausse monnaie, ne doit-on plus se servir de la monnaie véritable?

Ensuite le canon du Nouveau Testament n'est pas bien établi. Non pas que Collins énonce franchement cette thèse, cela n'est pas dans ses habitudes d'aggression et dans ses allures; loin de là, il s'étonne de voir des théologiens anglais montrer que le canon du Nouveau Testament est mal établi; comme cela, il fait, si j'ose dire, coup double : il atteint l'Eglise, et il atteint le livre sacré de l'Eglise. Mais pourquoi donc le canon est-il suspect? Parce qu'il n'y avait pas de canon soixante ans après Jésus-Christ. Assurément, répond Bentley, le dernier des livres de ce recueil était à peine composé alors : fallait-il donc les mettre dans le recueil avant de les écrire?

Le texte du Nouveau Testament est précaire, puisque Mill y compte, dans son édition, des milliers de variantes. — Sur cette objection, Bentley est très remarquable, et sa réponse (la trente-deuxième de son livre) ferait encore plaisir à qui la lirait aujourd'hui. Il regrette les emportements des théologiens trop zélés qui ont invectivé Mill, comme ils avaient invectivé Cappel, pour avoir produit toutes ces variantes. Comme si la foi y perdait rien, comme si la bonne foi et la valeur des récits et des épîtres n'était pas rendue par là plus

évidente; comme si chaque manuscrit nouvellement retrouvé ne fournissait pas le moyen d'établir un texte de plus en plus pur et de plus en plus beau !

Le texte du Nouveau Testament a été entièrement altéré. Quand, et par qui? Par l'empereur Anastase, au sixième siècle, d'après un passage de Victor de Tunes (1). — Ici l'on peut surprendre en flagrant délit l'ignorance de Collins, se figurant qu'il était possible au sixième siècle, longtemps après que les Pères avaient fait d'innombrables citations de l'Evangile, d'en remanier le texte entièrement, et dans tous les pays à la fois, sur le caprice d'un empereur. Et, chose encore plus singulière, avant les réponses d'Ibbot et de Bentley, pendant quelques mois, le public fut persuadé qu'un coup terrible venait d'être porté au christianisme.

Les traductions du Nouveau Testament sont remplies de fraudes pieuses. Par exemple, la traduction anglaise montre le martyr Etienne (2)

(1) *Jubente Anastasio imperatore, sancta Evangelia, tanquam ab idiotis evangelistis composita, reprehenduntur et emendantur.* Collins, toujours prêt à traduire abusivement, rend *idiotis*, non pas par hommes grossiers ou sans lettres, ce qui serait le sens, mais par *idiots*. Le baron d'Holbach, toujours prêt, lui, à copier Collins en tâchant de l'envenimer, ce qui est moins facile, n'a garde d'oublier ce passage (Préface de l'*Ecce homo*).

(2) Act., VII, 59 : ... επικαλούμενον καὶ λέγοντα.

priant *Dieu* et disant (praying *to God* and saying). Eh bien, le mot de *Dieu* n'est pas dans le texte; on l'ajoute en lettres italiques. — Quelle chicane! a-t-on répondu avec raison. Qui donc Etienne prierait-il, si ce n'est Dieu? Autre exemple : le même mot n'est pas toujours traduit de la même manière : ἐκκλησία tantôt par église, tantôt par assemblée; ἐπισκοπος tantôt par évêque, tantôt par surveillant, pasteur, etc. Singulière compétence philologique! singulière exigence, de vouloir que le même mot soit toujours traduit par le même mot!

L'incrédule plus ambitieux que compétent qui voit partout des fraudes pieuses n'aurait-il pas conscience des fraudes non pieuses qu'il commet? Il cite l'historien Zozime sur Constantin, qui, dit-il, éprouvant des remords de ses crimes, et ne trouvant aucune expiation dans le paganisme, entend dire par un Egyptien que la religion chrétienne efface les péchés de ceux qui adoptent cette doctrine; alors Constantin renonce au culte de ses pères et commence son impiété (ainsi l'appelle le païen Zozime) en rejetant la divination. Eh bien, Collins juge bon d'ajouter à ce récit d'un ennemi du christianisme quelques circonstances envenimantes : cet Egyptien devient un *évêque* d'Egypte; ce sont les *sacrements* chrétiens, non la foi, qui effacent les péchés, et l'impiété dont il s'agit, ce n'est pas la négligence

des dieux, c'est le christianisme lui-même (1).

Que dire maintenant de cet éloge de Voltaire, enveloppé dans des formes hypocrites dignes dn personnage dont il parle : « Il est triste que Collins n'ait fait usage de sa profonde dialectique que contre le christianisme. Les recherches sur les fondements de la religion chrétienne, sur *la liberté de penser*, sont malheureusement demeurées des ouvrages victorieux (2). »

III

Collins se sentait si peu victorieux qu'il resta de longues années sans recommencer ses attaques. Il ne reparut dans l'arène qu'en 1724, lorsqu'un théologien chrétien, comme dans sa première querelle, lui en fournit l'occasion. Cette fois ce fut le pieux arien Whiston, célèbre orientaliste, esprit répandu d'ailleurs dans toutes les sciences, mais arbitraire et téméraire. Ses travaux sur les prophéties, particulièrement sur les prophéties messianiques, qui seules ren-

(1) Voici les expressions de Zozime : Αἰγύπτιος τις εἰς τὴν Ρώμην ἐλθὼν, ... πάσης ἁμαρτάδος ἀναιρετικὴν εἶναι τὴν τῶν χριστιάνων διεβεβαιώσατο δόξαν... (Constantin) τὴς ἀσεβείας τὴν ἀρχὴν ἐποιήσατο, τὴν μαντικὴν ἔχειν ἐν ὑποψίᾳ.

(2) T. XLII de l'éd. Renouard, *Lettre sur les auteurs anglais*, qui sont ici les déistes. — Ne pas confondre avec les fameuses *Lettres sur les Anglais*, t. XXIV.

trent dans notre sujet, soulevèrent à diverses reprises de graves questions relatives au sens et au texte (1), et fournirent des armes à l'incrédulité, bien contrairement à l'intention de l'auteur.

Quant au sens des prophéties, la thèse principale de Whiston est la suivante. Les théologiens modernes, ou la plupart d'entre eux, font tort à la religion en abandonnant à moitié la preuve, la meilleure preuve, d'après la seconde épître de saint Pierre, que le christianisme puisse donner, de sa divinité, la preuve tirée des prophéties, qui, dans la bouche des hommes inspirés d'Israël, annoncèrent la venue de Jésus-Christ. Ils ont tort d'attribuer à plusieurs de ces prophéties un double sens, un sens prochain, direct, et un sens lointain, indirect, celui-ci seulement concernant le Sauveur. Ce double sens prête au caprice, à l'enthousiasme, à la fantaisie; il fournit des armes contre la foi chrétienne aux incrédules et aux Juifs. Il va directement contre la doctrine des apôtres, qui ont toujours cité les prophéties comme ayant un sens unique et direct, concernant Jésus-Christ seul, et non pas un enfant d'un prophète, ou David, ou tel autre contemporain. Lorsque saint

(1) Dans le t. III de la collection Boyle déjà citée, l'*Accomplissement des prophéties*, qui date de 1707. — *An Essay towards restoring the true text of the Old Testament.* London, 1722.

Pierre, dans sa prédication du chapitre II des Actes, allègue quelques paroles du psaume seizième, il dit de la façon la plus formelle que David parle de la résurrection de Christ, et non point de la sienne propre. Et saint Paul, dans la synagogue d'Antioche de Pisidie, cite ce même passage, en insistant tout autant dans le même sens. Philippe est interrogé en ces termes par l'officier de la reine Candace, à propos du chapitre cinquante-troisième d'Esaïe : « De qui, je te prie, parle-t-il ici : est-ce de lui-même ou d'un autre? » Et Philippe répond qu'il s'agit de Jésus. Des concessions faites par saint Paul à l'esprit allégorique de son temps ne prouvent rien contre le sens direct des prophéties messianiques, non plus que la méthode d'un certain nombre de Pères de l'Eglise, moins engagés pourtant dans la voie de l'interprétation allégorique que les théologiens de ces derniers temps.

La thèse de Whiston, quant au texte des prophéties messianiques, thèse indiquée en passant dans son premier travail, développée dans le second, est celle-ci : Les Juifs, pour nuire à la prédication des apôtres en la rendant suspecte d'imposture, ont altéré les passages de l'Ancien Testament qui annonçaient la venue de Jésus-Christ; ils ont, dans le cours du deuxième siècle de notre ère, remanié ces passages non seulement dans le texte hébreu, mais dans le

grec des Septante. Et Whiston va jusqu'à reconstituer le texte de ces passages tel qu'il devait être avant cette mutilation. — Procédé arbitraire s'il en fut, couronnant une thèse arbitraire et pleine de périls, mettant en suspicion le texte tout entier des prophéties messianiques et cette prophétie elle-même, nuisant de la façon la plus grave à la cause que l'auteur voulait servir.

Collins saisit l'arme au passage; il écrit le *Discours sur les fondements de la religion chrétienne* (1). Cette fois, l'adversaire de Clarke et de Bentley prend un nouveau costume et un nouveau masque : il se présente comme un restaurateur de la pure doctrine, comme un réformateur de la théologie, qui veut asseoir le christianisme sur ses véritables bases. Il a fait évidemment, depuis sa malencontreuse Liberté de penser, des progrès dans l'étude des questions religieuses et des textes qu'il cite ou dont il se sert, tantôt défendant Whiston et le louant de son courage, comme il louait autrefois Dodwell, tantôt, et le plus souvent, combattant ses opinions. Les insoutenables fantaisies de Whiston sur le texte à restaurer de l'Ancien Testament, Collins n'a pas de peine à en montrer l'arbitraire et le

(1) *Discourse of the grounds and reasons of the christian religion*. London, 1724. Bibl. Cousin.

vide. Mais ce n'est qu'un prétexte pour revenir aux prophéties messianiques elles-mêmes, et pour arriver à ruiner le christianisme par l'argumentation que voici.

Le christianisme a une base, une seule, l'Ancien Testament. C'est au texte de l'Ancien Testament, à ses prophéties, que Jésus et ses apôtres font continuellement appel pour prouver la divinité de leur mission. Le vrai canon des chrétiens, le seul, c'est celui de l'Ancien Testament, sur lequel ils s'appuient conformément à la règle de toute révélation qui doit s'appuyer sur une révélation précédente : ainsi l'a fait Mahomet, qui s'est réclamé du témoignage et des prophéties en sa faveur, dans les livres des Juifs et des Chrétiens.

Si le lecteur n'a pas compris, dès maintenant, où Collins se propose d'aboutir avec son zèle pour l'Ancien Testament, avec cette sympathie musulmane que tous les déistes anglais ont exprimée pour leur coreligionnaire de La Mecque, une attaque sournoisement amenée, mais finalement violente, contre le Nouveau Testament, va leur ouvrir les yeux. S'il avait dû y avoir, dit Collins, d'autres livres canoniques que ceux de la première alliance, s'il avait dû y avoir un nouveau canon et un nouveau Testament, Jésus et ses apôtres ne l'auraient-ils pas déclaré eux-mêmes? Assurément ils n'auraient pas laissé à des hommes faibles,

faillibles, factieux ou intéressés, le soin de former un jour ce recueil, au milieu des disputes et des contestations (1). — Après quoi Collins, content de n'avoir pas perdu son temps en route, reprend son argumentation.

Si les prophéties messianiques sont solides, le christianisme est invinciblement établi. Mais si par malheur — écoutons bien! — les prophéties messianiques n'étaient pas solides, le christianisme serait convaincu de fausseté. Qu'on ne vienne pas ici nous opposer les miracles, comme une autre série de preuves qui survivraient à la ruine des prophéties. Les miracles ne sauraient prouver qu'un mensonge est une vérité, et qu'une prophétie faussement invoquée a été accomplie; ils ne sauraient donc prouver à eux seuls que Jésus est le Messie. Bien plus, ils seraient grandement suspects d'être de faux rapports, émanant de personnes intéressées à les mettre en avant pour appuyer une imposture, pour dissimuler la fausseté des citations. Dieu, en effet, ne saurait permettre des miracles pour appuyer une prétendue mission, ou, s'il les permettait, ce seraient de ces miracles annoncés par le Deutéronome, qui

(1) « Not left to be settled long after their times by weak, fallible, factious and interested men, who were disputing with one another about the genuineness of all books bearing the names of the Apostles. »

seront parfois permis aux faux prophètes pour éprouver la fidélité d'Israël. Nous ne voyons pas que les miracles rapportés par les évangélistes aient converti leurs spectateurs juifs, ni la famille même de Jésus. Et d'ailleurs ils ne nous sont pas donnés comme des preuves directes de la messianité de Jésus, mais comme des preuves de second ordre destinées à étayer les prophéties. Donc, les prophéties messianiques restent le seul fondement du christianisme.

Or que faut-il penser de ce fondement unique? C'est pour arriver à cette question, et à la réponse facile à prévoir, que le livre a été écrit. Les prophéties n'ont qu'une valeur allégorique en tant que preuves messianiques. Le double sens a été contesté sans bonnes raisons par M. Whiston. Il y a réellement un premier sens direct, relatif à des événements contemporains ou prochains, — Collins entend bien que le lecteur ne croie qu'à l'existence de celui-là, — et puis un autre sens que l'on peut appeler secondaire, typique, mystique, allégorique. Le christianisme, dit le philosophe plein de bienveillance pour la théologie, n'est pas littéralement, il est mystiquement ou allégoriquement révélé dans l'Ancien Testament. Donc le christianisme n'est autre chose que le sens allégorique de l'Ancien Testament, et ce qu'on pourrait appeler un judaïsme mysti-

que (1). En d'autres termes, et si nous laissons de côté toutes ces précautions ironiques, toutes ces fausses allures de chrétien bien intentionné, — nous verrons dans un instant que Collins ne devait pas tarder à les mettre de côté lui-même, — il n'y a pas de prophéties messianiques en dehors des imaginations ou des ruses de Jésus et des apôtres. Et l'ouvrage peut se réduire à ce syllogisme : Le christianisme n'a d'autre base que les prophéties; — or la base des prophéties est chancelante — donc...

Si l'on avait pu douter encore que telle fût son intention, la polémique soulevée par le *Discours sur les fondements* ne tarda pas à dissiper tous les nuages. L'auteur, piqué au jeu par les réfutations des Chandler, des Sherlock et de beaucoup d'autres, dont pas un n'avait pris au sérieux ses protestations chrétiennes, compléta son ouvrage par un appendice, non pas plus profondément, mais plus ouvertement hostile (2). Cette fois il dit que

(1) « Christianity is not literally, but mystically or allegorically revealed in the Old Testament; and... therefore christianity is the allegorical sense of the Old Testament, and is not improperly called mystical judaism. »

(1) *Scheme of literal prophecy considered*, 1726, dont la traduction un peu abrégée se trouve à la suite de la traduction de l'ouvrage principal, laquelle est intitulée *Examen critique des prophéties qui servent de fondement à la religion chrétienne*. Londres,

l'attente d'un Messie ne fut rien moins qu'une notion universelle et toujours subsistante dans la nation juive; que c'était une illusion enfantée par les malheurs des Juifs; que le christianisme a apporté au monde le fanatisme, la guerre et l'extravagance. Il écarte successivement les principales prophéties invoquées, comme ne se rapportant nullement à l'objet que l'on suppose, et le cinquante-troisième chapitre d'Esaïe comme concernant, non point Jésus, mais le prophète Jérémie. Et sa conclusion est la suivante : « Pour se faire une idée juste et saine des prophètes hébreux, il faut les regarder comme des historiens qui ont décrit d'un style énigmatique, allégorique et figuré, souvent très confus, les événements arrivés, soit avant eux, soit de leur temps, auxquels ils ont eu soin de joindre des songes, des visions, des révélations, en un mot des motifs de crainte ou d'espérance, propres tantôt à subjuguer et à effrayer, tantôt à consoler et encourager les Juifs, pour qui seuls ils écrivaient. »

Les intentions de Collins sont donc parfaitement claires. Après avoir cherché à ruiner le christianisme par ses bases philosophiques, il a poursuivi le même but en attaquant le Nouveau

1768, et attribuée au baron d'Holbach. Rare, un exemplaire dans la réserve de la bibl. nationale.

Testament, et plus tard en voulant démontrer que, les miracles ne prouvant rien, les prophéties ne signifiaient rien. Ce dernier acte d'une aussi persistante entreprise est bien celui où le lutteur a montré le plus d'étude et de talent; c'est alors aussi qu'il a provoqué le plus grand nombre d'apologistes. Et en cela il a peut-être fait autant de bien au christianisme qu'il lui a fait de mal par la propagation de ses attaques dans les littératures continentales. Les théologiens anglais furent amenés, en effet, à se rendre mieux compte de la valeur de leurs propres arguments, excellents et invincibles quand au fond, et à renouveler par certains côtés une méthode vieillie. Les énormes exagérations de Collins, affirmant que les fondateurs du christianisme ne s'étaient pas appuyés sur les miracles (sur la Résurrection sans doute ?), firent étudier plus soigneusement les actes de miséricorde et les paroles du Maître.

Mais surtout les prophéties furent envisagées par eux avec moins de minutie, avec plus d'ensemble. A leur tête Sherlock, l'éminent évêque de Londres (1), prit pour texte d'un large et puissant développement cette parole

(1) *The use and intent of Prophecy in the several ages of the world*. London, 1724. C'est une suite de six discours prononcés dans Temple Church en avril et mai de la même année. La bibl. nationale a la 6e édition, 1725.

de saint Pierre (1) : « Nous avons aussi la parole des prophètes, qui est très ferme, à laquelle vous faites bien de vous attacher, pareille à une lampe qui éclairait dans un lieu obscur jusqu'à ce que le jour commençât à luire et que l'étoile du matin se levât dans vos cœurs. » Sa raison pour choisir ce texte, c'est précisément que Collins l'a abusivement invoqué pour rejeter toutes les preuves autres que les prophéties, ce qui n'était assurément pas dans les intentions de l'apôtre, préoccupé seulement de fortifier les espérances des fidèles, éveillées par sa première épître, et de les fortifier en les appuyant sur la prophétie. Il montre la prophétie comme une connaissance précieuse, mais encore imparfaite et obscure, précédant la claire connaissance qui résulte de la manifestation des objets eux-mêmes. Or Jésus a été manifesté, c'est la grande et complète lumière; avant qu'il ne parût il n'y avait que des lueurs, précieuses sans doute au milieu de la nuit du péché et de l'idolâtrie, mais relatives, mais sujettes à bien des incertitudes, pourtant avec un progrès majestueux depuis les premières promesses jusqu'aux annonces magnifiques d'un Esaïe. L'usage que nous devons faire, nous, des prophéties messianiques, c'est de les prendre, non pas une à une, mais en fais-

(1) 2 Pierre, I, 19.

ceau ; et, à vrai dire, c'est la religion juive tout entière qui est une préparation à l'Evangile (1) ; c'est Israel tout entier qui est messianique.

(1) « It is absurd to expect clear and evident conviction from every single prophecy applied to Christ, the evidence must arise from a view and comparison of all together... Jewish religion itself, as containing virtually the hopes of the Gospel, is a Prophecy. »

CHAPITRE V

WOOLSTON ET LA QUERELLE DE LA RÉSURRECTION

I

« Les quatre évaugiles ne sont point une histoire littérale, mais un système de philosophie et de théologie mystique... L'histoire évangélique de Jésus est une représentation emblématique de sa vie spirituelle dans l'âme de l'homme; et ses miracles sont les figures de ses mystérieuses opérations (1). » Telle est la formule que Woolston lui-même a donnée de son système, sorte d'application aux miracles et à toute l'histoire évangélique, de la théorie allégorique de

(1) « The four Gospels are in no part a literal story, but a system of mystical philosophy and theology... The history of Jesus's life, as recorded in the Evangelists, is an emblematical representation of his spiritual life in the soul of man, and his miracles are figures of his mysterious operations. » — *Disc.*, I, p. 64.

Collins. Cette fois le christianisme historique n'est pas seulement miné, il est détruit. Et comme il est incontestable que les évangélistes donnent leurs récits pour des réalités qui se sont passées telles qu'ils les racontent, et non pas pour des emblèmes de vérités morales et de faits psychologiques, la théorie du déiste anglais accuse ces récits d'imposture, et les dénonce au mépris du genre humain. Aussi les six discours de Woolston (1) contre les miracles des Evangiles représentent-ils la phase la plus aiguë de la période violente de l'école. Le déchaînement des propos dépasse tout ce qui a précédé et tout ce qui devait suivre. Absurdité grossière, contes de Gulliver, basse bouffonnerie, diseur de bonne aventure, etc., etc., voilà comment ce fanatique traite les actions, les paroles et la personne même de celui qu'il nomme encore son Sauveur.

Le succès fut à la hauteur de la violence : trente mille exemplaires, dit-on, furent vendus, et il n'est pas inutile de remarquer que cette vogue coïncide avec le séjour de Voltaire en Angleterre. Du reste, l'auteur était désintéressé, et la vente de ses pamphlets (2) ne compensait

(1) Chacune de ces six brochures a pour titre : *A discourse on the miracles of our Saviour*. London, 1727-1729. — Les six sont réunies dans l'ex. de la bibl. de Genève.

(2) Au nombre de trente mille exemplaires, suivant la *Lettre*

pas la perte de son traitement de *fellow* à l'Université de Cambridge; elle ne compensait surtout pas le jugement de la Cour du Banc du Roi, qui le jeta en prison pour un an, et qui l'y retint ensuite jusqu'à ce qu'il eût payé l'amende ou trouvé caution. En fait, il demeura prisonnier jusqu'à sa mort, survenue bientôt; cela commande quelque respect pour sa mémoire, si peu qu'il se soit soucié de donner l'exemple de la modération. Woolston a d'ailleurs trouvé quelques accents aussi nobles qu'amers dans la défense de la liberté de penser et d'écrire. Il écrivait à l'évêque de Londres une sorte de dédicace en ce sens, avec une verve mordante digne de Swift : « Je dédie ce discours à Votre Seigneurie, pour le soumettre à votre jugement aiguisé, espérant entendre parler bientôt de votre approbation ou de votre déplaisir. Ma brochure a pu vous offenser et me causer ainsi grand dommage; mais maintenant que je me suis appuyé sur les Pères, j'espère que vous êtes réconcilié; et, comme vous êtes un ami de la vérité, vous céderez à sa puissance, malgré votre intérêt et vos préjugés. Je ne discuterai pas votre précédente poursuite, vous en ayant déjà écrit plusieurs lettres qui n'ont obtenu aucune réponse de votre condes-

sur les auteurs anglais déjà citée ; de soixante mille, suivant le *Diction. philosophique*, art. *Miracles*.

cendance. Les raisons de votre silence, vous les connaissez mieux que moi. Mais j'espère avoir le droit de dire, en me défendant, que me prendre pour un infidèle est une méprise qu'un écolier n'aurait pas commise... Quant à cet expédient de persécuter les infidèles, il me semble que si un homme n'était pas mal assuré de la vérité du christianisme et conscient de son inhabileté à le défendre, il laisserait cette bonne cause à Dieu et à l'épée de l'esprit, et n'appellerait pas le magistrat civil à son aide et assistance. »

Les Pères, dont se réclame ainsi Woolston, sont sollicités par lui pour témoigner en faveur de sa théorie. Et, de fait, leur tendance, osons dire leur manie allégorique, pouvait le tenter d'invoquer leur secours. Mais il n'aurait pas fallu, comme l'a fait Woolston, ne voir dans leurs œuvres que cette disposition, ne pas voir qu'ils commencent par établir la réalité historique et la portée directe des miracles de Jésus-Christ. Il n'aurait pas fallu, comme le lui ont montré ses adversaires, entre autres l'évêque Richard Smalbrooke (1), manier le texte des Pères avec une singulière étourderie,

(1) *A vindication of the miracles of our blessed Saviour*, etc., London, 1729-31, 2 vol. in-8, la plus complète et la plus savante des réfutations de Woolston. L'épigraphe est sévère pour l'adversaire : Trahis-tu le Fils de l'Homme par un baiser? — Bibl. place Vendôme.

si ce n'est avec une regrettable habileté. Voici un exemple de ces fâcheux procédés de critique; on en pourrait citer cinquante. Saint Augustin dit qu'il avait été utile d'ajouter les prophéties aux miracles, parce que les gens de mauvaise volonté ne pouvaient pas dire des prophéties ce qu'ils disaient des miracles, qu'ils étaient dus à la magie. Comment Woolston arrange-t-il cela? « Saint Augustin dit que les miracles de Jésus-Christ pouvaient être attribués à l'art magique et accomplis par cet art (!) (1). »

Non, toutes les prétentions de Woolston à être autre chose qu'un déiste incrédule, toutes ses prétentions à être le représentant de la pensée des Pères, le réformateur bien intentionné de la théologie, le défenseur du vrai Christ spirituel contre « l'Ante-Christ, » c'est-à-dire contre le Christ des Evangiles, tout cela est, sinon une comédie, du moins une illusion qui ne soutient pas l'examen. De même la précaution, prise par l'auteur, d'attribuer ses plus grandes hardiesses à un rabbin de ses amis. Ce qui est

(1) « That such works as Jesus did might be imputed to, and effected by magic art. — Etsi attestabantur miracula, non defuissent, sicut etiam nunc adhuc quidam mussitant, qui magicæ potentiæ cuncta illa tribuerent, nisi talis eorum cogitatio contestatione prophetica vinceretur » (C. Faust, l. XII, ch. 45). — Dans la seconde partie de ce chapitre, quelques exemples analogues seront cités à propos de la résurrection.

plus sérieux, c'est de voir quelles sont les attaques de Woolston contre les miracles accomplis par Jésus-Christ, et contre le miracle dont Jésus-Christ fut l'objet : la Résurrection. Nous allons passer une revue des premières, et nous porterons sur le second point toute notre attention.

Les quatorze miracles, autres que la Résurrection, dont le déiste hardi s'est occupé spécialement, sont pour la plupart des guérisons ou des retours à la vie. Pourtant il y comprend les propos de Jésus à la Samaritaine sur la conduite de cette femme, propos dans lesquels il voit une jonglerie préparée; l'expulsion des marchands hors du temple, qu'il ne croit pas possible de la part d'un homme sans autorité, armé d'un fouet de cordes, et qui, par conséquent, ne saurait être qu'un symbole de la purification de l'âme; l'histoire des démons et des pourceaux, inconciliable avec la géographie agricole et avec la bonté et la justice de Jésus, et qui ne peut que signifier la condamnation de l'orgueil impur; la transfiguration, sorte de métamorphose d'Ovide; la malédiction du figuier, et Cana.

Parmi les guérisons, celles du malade de Béthesda devait naturellement offrir beau jeu à Woolston, à cause du fameux passage sur l'ange qui agite l'eau. Une partie de ses critiques, fondées celles-là, portent sur l'insoute-

nable étrangeté de ce détail, et la critique moderne lui donne raison sur ce point (et même plus raison qu'il ne croyait, car il conservait ce passage comme allégorique) en retranchant le passage comme suspect pour des raisons externes et internes (1). Mais il ne se borne pas là. Ce miracle lui paraît, comme d'autres miracles particuliers à l'évangile de Jean, avoir un caractère spécial (genre d'observation curieux à signaler à cette date, 1728), celui d'une épreuve destinée à faire voir jusqu'où pouvait aller la foi naïve des convertis. Qu'est-ce que cette maladie dont on ne nous dit pas la nature? Et ce malade qui ne se décourage pas, au bout de trente-huit ans, de l'inefficacité de la piscine? Et pourquoi Jésus aurait-il guéri ce seul malade, au milieu de tous les autres qui attendaient? Parce qu'il ne le voulait pas, ou parce qu'il ne le pouvait pas. Il ne peut sortir de ce dilemme à son honneur. Non, le sens historique, littéral, de ce récit est impossible. Au contraire, la méthode allégorique des Pères expliquerait tout. Ce malade, c'est l'homme qui, après un certain nombre, non pas d'années, mais de siècles, emporte le lit de la Lettre sur lequel il était couché et dont il n'a plus besoin.

Quant aux trois retours à la vie, celui de la fille de Jaïrus, du fils de la veuve de Naïn et

(1) Tischendorf relègue Jean, V, 4, dans les notes.

celui de Lazare, Woolston n'en nie pas l'importance, dans le cas où l'on pourrait y attacher une foi réelle; mais cette foi, il la refuse pour plusieurs raisons. L'ordre des trois miracles lui paraît suspect; le plus important de beaucoup, celui de Lazare, devrait venir en premier lieu dans saint Matthieu, le plus ancien évangile, et non pas dans celui de Jean, le plus tardif des quatre : comment un fait de cette gravité n'a-t-il été relaté que soixante ans après l'ascension? — Nous ne savons rien de la vie ultérieure de ces trois personnes ressuscitées : ont-elles rendu des services à l'Eglise naissante ? Pourquoi Jésus n'aurait-il pas ressuscité, soit Jean-Baptiste, soit quelque homme actif nécessaire à sa famille (je n'aurais pas cru Woolston, quoique Anglais, si pratique), plutôt que l'obscur Lazare ou une petite fille de douze ans ? Ces trois morts n'avaient succombé que depuis peu ; ils n'étaient peut-être pas réellement morts; ils pouvaient se trouver dans un état de catalepsie, malgré l'observation (de la sœur toute seule), que Lazare sentait déjà. Aucun des trois n'est rien venu dire de l'état dans lequel son âme, une fois séparée du corps, avait dû entrer. Et combien de circonstances bizarres ou suspectes, surtout dans le principal récit ! Pourquoi Jésus pleure-t-il, puisqu'il a le pouvoir de ressusciter ? Pourquoi Jésus crie-t-il à haute voix ? est-ce que Lazare était plus sourd que la fille

de Jaïrus? Qui sait si, avant de commander à Lazare de sortir, Jésus n'avait pas vu quelque mouvement, indice de vie? Non, tout cela, dans un sens littéral et historique, n'est pas possible : il ne peut y avoir là que des emblèmes de la renaissance de l'Eglise juive et du renouvellement de l'humanité.

Toutes ces observations ne sont pas concluantes, et plus d'une paraîtra grotesque. Mais de plus intelligents que Woolston n'ont pas été plus heureux que lui dans leurs efforts pour écarter la résurrection de Lazare.

II

Parmi les miracles du Nouveau Testament, il en est un qui a été souvent appelé le grand miracle ou le miracle par excellence, à savoir, la Résurrection du Sauveur. Elle occupe une si grande place dans la prédication des apôtres, dans les espérances de chaque chrétien et dans la formation de l'Eglise, qu'une discussion générale sur les miracles aboutit forcément, tôt ou tard, à une discussion particulière sur ce miracle-là. C'est ce qui est arrivé en Angleterre vers la fin de la grande période du déisme. Le sixième et dernier discours de Woolston s'attaque à la Résurrection : c'est comme la conclusion de sa polémique. Plusieurs apolo-

gistes répondent, et parmi eux Sherlock, sous une forme saisissante et originale. Mais la querelle est trop importante pour se borner à un dialogue entre Woolston et ses adversaires : un théologien anonyme, que l'on sut plus tard être Pierre Annet, reprend l'agression de la manière la plus résolue; enfin un laïque, Gilbert West, termine cette longue lutte, et le grand miracle évangélique a le dernier mot.

Retraçons brièvement cette guerre de dix-huit ans (1729-1747), dont la dernière phase, inaugurée par Annet, ne sort qu'en apparence de la période objet de notre étude, car elle n'est qu'un prolongement du duel de Woolston et de Sherlock. Et résumons d'abord l'argumentation de Woolston, dont il attribue une partie à son ami le soi-disant rabbin, dont il expose le reste pour son propre compte. Voici dans quel esprit il aborde la question : « Je montrerai que l'histoire littérale de la Résurrection se compose de choses absurdes, improbables et incroyables. J'espère que nos évêques permettront tranquillement la publication de ce discours, surtout si je leur assure que je me propose simplement de faire comprendre, d'accord avec les Pères, la Résurrection mystique de Jésus hors du tombeau de la lettre de la loi et des prophètes : résurrection mystique de notre Jésus spirituel dont le récit évangélique,

relatif à un Christ charnel, n'est que le type et l'ombre (1). »

Woolston ne nie pas le tombeau vide, il l'explique. La pierre qui le fermait fut scellée par suite d'un arrangement intervenu entre les autorités juives et les disciples, pour que la résurrection du troisième jour (2), ouvertement et publiquement prédite par Jésus, pût être ainsi ou confirmée ou démentie. Le peuple saurait, de la sorte, à quoi s'en tenir : ou bien il serait désabusé au sujet de ce prophète, en voyant qu'il n'était décidément plus qu'un cadavre comme un autre, ou bien il verrait que la résurection est réelle et que Jésus a dit vrai, et qu'il est le Messie désiré d'Israël. Mais les apôtres ne voulurent pas attendre le résultat de cette épreuve, qui ne leur disait rien de bon. Avant l'échéance du délai, ils enlevèrent secrètement le corps, et firent courir le bruit que leur maître était ressuscité. S'ils n'avaient pas descellé la pierre et manqué à leur parole, le christianisme aurait été étouffé dans son germe.

(1) « The mystical resurrection of Jesus out of the grave of the letter of the law and the prophets ; of which mystical resurrection of our spiritual Jesus, the evangelical story of the resurrection of a carnal Christ is but mere type and shadow. »

(2) Une question secondaire, soulevée par le soi-disant rabbin que fait parler Woolston, est celle de savoir si le calcul des *trois* jours est conforme aux usages antiques et judaïques. Il est longuement réfuté à ce sujet par Richard Smalbrooke, t. II, p. 438-461.

Si l'on objecte à cela que les gardes placés près du sépulcre se seraient opposés à cet enlèvement fabuleux, notre déiste répond que ces gardes n'étaient pas assez nombreux (1) pour résister, soit à quelque corruption, soit à une ruse, à une surprise. Qui sait même si Pilate n'était pas bien aise d'une fraude qui ne pouvait manquer d'augmenter les dissensions entre les juifs? (!) En tout cas il n'était pas bien difficile de faire boire à quelques soldats un breuvage capable de les endormir. De là, sans doute, ce sommeil dont parle saint Matthieu (XXVIII, 13), et qui n'était pas, comme le voudrait l'Evangéliste, une mauvaise excuse dictée par les chefs juifs, mais une réalité. Sans doute il est difficile de s'expliquer quel motif pouvaient avoir les apôtres, dans les dispositions et dans l'ignorance où ils étaient alors, à feindre la résurrection de leur Maître : un projet

(1) Une autre discussion secondaire a été soulevée quant au nombre probable des gardes et sur le mot de σπεῖρα, dans lequel l'évêque Richard veut voir soit une cohorte de la citadelle Antonia, soit au moins, d'après Polybe, le tiers d'une de ces cohortes. — L'apologiste me semble exagérer dans un sens, comme le déiste dans l'autre, lorsqu'il réduit la garde romaine du tombeau à trois ou quatre soldats. Du reste, ce nombre n'a pas une telle importance : un poste romain, nombreux ou non, était toujours quelque chose d'exact et de sérieux. Comment aurait-il laissé les disciples, non seulement arriver jusqu'à l'ouverture gardée, mais desceller une dalle et emporter un cadavre ?

de vengeance peut-être, ou d'ambition encore mal déterminée.

Comment d'ailleurs, si Jésus était réellement ressuscité, ne se serait-il pas montré aux prêtres juifs, aux chefs du peuple d'Israël pour les confondre, et ne comprend-on pas que les Juifs se soient toujours armés, contre le christianisme, de cette concluante objection? En définitive, il faudrait ajouter foi au récit des apôtres, desquels rien ne prouve la bonne foi, rien et surtout pas les contradictions dont leurs relations sont remplies : en vérité, ils ont pris soin de se réfuter eux-mêmes par leur incohérence et leur absurdité. On ne sait si ce résuscité est un corps ou un esprit; il mange, il s'évanouit, il passe par le trou de la serrure. Ce qui est réellement merveilleux, c'est que de pareilles choses se soient imposées à la croyance des siècles, à la foi du genre humain.

Sur quoi Woolston, qui ne s'est pas aperçu des innombrables objections que soulève ce système, beaucoup plus compliqué que les récits évangéliques pris tels quels, déclare qu'il n'y a qu'une manière de sauver le dogme de la Résurrection. C'est, comme il l'a annoncé, de le rendre spirituel ou mystique. Les Pères, « sans mettre en question leur croyance à la résurrection corporelle, » aveu inévitable mais compromettant pour Woolston, abondent dans cette

interprétation; et les citations d'abonder en effet, non moins malencontreuses qu'au sujet des autres miracles. Les reproches de folie et d'infidélité lancés par Hilaire contre les prêtres juifs sont tournés contre les disciples, par une inconcevable étourderie. Le passage de saint Augustin : *Ad hoc Dominus resurrexit, ut imaginem nobis futuræ resurrectionis ostenderet*, qui exprime si clairement et avant toutes choses sa foi dans la résurrection réelle, devient un argument en faveur d'une résurrection purement figurée. Et la phrase, très compliquée d'ailleurs, d'Origène sur le tombeau de Christ, figure de l'Ecriture sainte, dont la solide lettre, pareille à un roc, renferme les mystères de sa divinité et de son humanité, que devient-elle? Elle devient une théorie d'après laquelle Jésus, comme enseveli dans la lettre de l'Ecriture, deviendrait, par une sorte de résurrection mystique ou allégorique, le Christ spirituel qui sauve les âmes. Et la Résurrection ne serait pas autre chose que cette allégorie. Et Woolston triomphe du « coup de grâce qu'il donne à l'Ante-Christ, » c'est-à-dire au Christ de l'Eglise, de la « paix qu'il donne à l'Eglise en réconciliant tous les partis. » Et il conclut en déclarant que ses « six discours sont à la gloire de Dieu, à l'avancement de la vérité, au bonheur du genre humain, à la démolition de Babylone, à l'édification de Jérusalem, à la démonstration

de la messianité de notre spirituel Jésus, auquel soit gloire à toujours. Amen. »

C'était la première fois que la Résurrection, fondement de la société chrétienne comme de l'Eglise, était ouvertement niée, du moins en un pareil langage et sous la forme brève et populaire du pamphlet. Pour la première fois le public était mis en présence des incontestables difficultés que soulèvent les récits évangéliques; et, sans apercevoir les difficultés plus grandes que l'on affronte en les rejetant, sans connaître les étonnants procédés de critique qu'il suffisait de signaler à l'attention des savants pour les mettre en défiance, le public allait où l'entraînait le charme de la nouveauté. Voyant cela, Sherlock comprit que les réfutations érudites, à la façon de Richard Smalbrooke, ne suffisaient plus contre un courant aussi vulgarisé. Il eut l'idée, capable elle aussi de piquer la curiosité nationale, d'instituer un procès fictif, selon toutes les formes des cours de justice anglaise, dans lequel comparaîtraient les apôtres et leurs accusateurs. Tel est le *Procès des témoins de la Résurrection* (1).

Des gentlemen qui causaient en discutant pour ou contre M. Woolston forment une cour

(1) *The tryal of the witnesses of the resurrection of Jesus.* London, 1729. British Museum. — Trad. par Le Moyne, 2e éd., Paris, 1753, sous ce titre : *Les témoins de la rés. de Jésus-Christ jugés selon les règles du barreau.*

présidée par un juge, un jury, des conseils pour Woolston, pour les apôtres. Une querelle juridique préparatoire s'engage sur cette question : A qui incombe la charge de faire la preuve? On soutient, d'un côté, que la croyance à la Résurrection est établie, qu'elle a possession d'état, que c'est aux adversaires à faire la preuve contraire; on soutient, d'autre part, que la Résurrection étant contraire à l'expérience ordinaire, doit faire sa preuve. Le juge finit par conclure que les apôtres sont en situation d'accusés, que c'est à leurs accusateurs de prouver contre eux. La question préjudicielle réglée, on plaide au fond, objection par objection, sur la demande du *foreman* du jury. Voici les traits qui me paraissent offrir le plus d'intérêt dans les deux thèmes opposés.

Thème de l'accusation : Tout ce prétendu témoignage est tellement absurde qu'on n'en peut comprendre l'immense succès dans le monde qu'en se rendant compte de l'ensemble des faits et des espérances des Juifs. — Jésus, voyant qu'il ne pouvait échapper à la mort, déclara que, d'après les prophètes, le Messie devait mourir sur la croix et ressusciter le troisième jour : telle fut la base du complot qui réussit entre les mains des apôtres, fondateurs d'un royaume en effet, d'un royaume de prêtres. — Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de soutenir que Jésus a été lui-même un imposteur; il a pu être

un enthousiaste, ses disciples peuvent avoir été les seuls auteurs de la fraude qui a si bien réussi. — Jésus vraiment ressuscité n'aurait pas manqué d'apparaître aux chefs religieux des Juifs pour les confondre ou les convaincre. Qu'est-ce que ce corps ressuscité qui apparaît et disparaît comme à plaisir, qui traverse les portes fermées, que les femmes ne doivent pas toucher, qui s'évanouit devant les disciples d'Emmaüs? Il y a dans tout cela beaucoup plus qu'on ne réclamerait dans la vie ordinaire pour convaincre un témoignage de fausseté.

Thème de la défense : Les espérances des Juifs, celles des apôtres eux-mêmes, loin de prouver contre la réalité du Jésus des Evangiles et contre la véracité des témoignages, prouvent éloquemment en leur faveur. Singulier imposteur, qui se met en opposition avec tous les préjugés de ses compatriotes, et qui, alors qu'ils attendent un prince victorieux, s'expose à la mort des criminels! — Si on laisse de côté l'imposture du maître, celle des disciples n'est pas plus vraisemblable. La prétendue convention entre eux et le grand-prêtre est la supposition du monde la plus arbitraire. Les disciples si bornés, si remplis de préjugés, on leur prête un rôle insoutenable, tandis qu'avec les récits évangéliques pris dans leur simplicité, tout cela s'explique. Comment d'ailleurs le grand-prêtre, en menaçant, en violentant les apôtres,

aurait-il négligé de les accabler en les accusant de fraude? Des raisonnements à vide ne prouvent rien contre des faits sérieusement attestés; et si l'on nous témoigne sérieusement que le corps de Christ a été vu, touché, vérifié par plusieurs personnes, et que ce corps n'était pas un spectre, nous ne sommes pas plus fondés à repousser ce témoignage à cause de quelques difficultés soulevées par les récits, que les peuples des pays chauds n'ont le droit de nier l'existence de l'eau solide, de la glace qu'ils n'ont pas vue. Ces disparitions, d'ailleurs, qu'on nous déclare impossibles, nous ne savons pas comment elles ont eu lieu : lorsqu'une cause quelconque intercepte les rayons lumineux qui éclairent tel ou tel corps, ce corps disparaît pour nous; il s'est peut-être passé quelque chose de semblable. — Jésus avait un autre but que de confondre les chefs de la nation juive : il s'agissait d'instruire toutes les nations. — Si le récit de la Résurrection a pour lui les préjugés de notre enfance, l'impression de notre éducation première, cela ne prouve absolument rien contre sa réalité.

Le procès se termine de la manière suivante.

« Le juge. — Gentlemen du jury, je vous ai résumé ce qui a été dit des deux côtés. Vous avez maintenant à délibérer et à donner votre verdict.

» Le jury délibère et le chef se lève : Mylord, nous sommes prêts à donner notre verdict.

» Le juge. — Etes-vous d'accord ?

» Le jury. — Oui.

» Le juge. — Qui parlera pour vous ?

» Le jury. — Notre chef.

» Le juge. — Que dites-vous ? les apôtres sont-ils, ou ne sont-ils pas coupables de faux témoignage au sujet de la résurrection de Jésus ?

» Le chef du jury. — Non coupables (1). »

Il suffit de connaître un peu l'Angleterre pour comprendre que cette forme piquante, imprévue, et toute nationale d'apologétique ait eu un grand succès. La défense chrétienne réussit cette fois devant le grand public autant et mieux que ne réussissait d'habitude l'agres-

(1) La physionomie juridique et tout anglaise de cette conclusion du procès n'est pas rendue par la traduction.

« *Judge* : Gentlemen of the Jury, I have laid before you the substance of what has been said on both sides. You are now to consider of it, and to give your verdict.

» (The jury consulted together, and the foreman rose up).

» *Foreman* : Mylord, we are ready to give our verdict.

» *Judge* : Are you agreed ?

» *Jury* : Yes.

» *Judge* : Who shall speak for you ?

» *Jury* : Our foreman.

» *Judge* : What say you ? Are the apostles guilty of giving false evidence in the case of the resurrection of Jesus, or not guilty ?

» *Foreman* : Not guilty. »

sion. Toutefois la querelle, après avoir langui quelques années, reprit très vive avec la réponse de Peter Annet à Sherlock (1). La méthode est assez différente de celle de Woolston. Il divise la question, chronologiquement, en trois phases : avant la mort de Jésus, entre la mort et la prétendue résurrection, après la résurrection. Les prédictions faites par Jésus de sa mort et de sa résurrection lui paraissent d'une authenticité suspecte : comme les disciples ne s'attendaient pas du tout à la résurrection de leur maître, il est fort possible que les prédictions insérées dans les trois premiers évangiles aient été forgées après coup (2). D'ailleurs rien ne prouve que ces prédictions, à les supposer réelles, claires et concordantes, aient été publiques. Et cela même rend difficile à croire que, dans la période intermédiaire, les prêtres et les pharisiens aient craint une résurrection réelle ou supposée. Donc Annet

(1) *The resurrection of Jesus considered, in answer to the trial of the witnesses, by a moral philosopher*. London, 1744, 3e édition. On crut d'abord que l'auteur était Morgan, à cause du titre. — Le vrai auteur, Annet, devait composer plusieurs brochures en réponse à ses adversaires, et engager, avec Lytleton, au sujet de saint Paul, une querelle dont il sera dit quelques mots dans le dernier chapitre.

(2) « The disciples neither foreknew nor expected the resurrection of their master ; and if so, there is reason to suspect all the productions of it, inserted in S. Matthew, S. Mark and S. Luke, to be forgery. »

incline plutôt à biffer qu'à éplucher, comme Woolston, les récits évangéliques.

Arrivé à la résurrection elle-même, il trouve les témoignages à la fois inconciliables, insuffisants et d'un choix malencontreux, des amis comme les disciples ou les femmes, des indifférents comme les gardes, pas un adversaire. La chose pourrait bien n'être pas si extraordinaire : Jésus, homme jeune, dans la force de l'âge, a pu être détaché de la croix vivant encore, blessé au flanc peut-être, cela n'est même pas sûr, et dans tous les cas avec ses jambes épargnées. Le récit des apparitions présente des absurdités et des contradictions telles, que nul récit ordinaire n'y résisterait, mais celui-ci est fondé sur un roc, le roc de l'éducation. Le fidèle, qui n'a plus lieu d'offrir matériellement sa vie ou celle de son fils, imite de nos jours, sous une autre forme, ce sacrifice : il immole la raison humaine sur l'autel de la foi (1).

Annet est donc un adversaire convaincu, parfois éloquent du christianisme évangélique.

(1) « Such inconsistences, improbabilities, absurdities and contradictions would destroy the credit of other history, but the faith of this is founded on a rock, the rock of education, which reason cannot penetrate ; the faithful following the example of their spiritual patterns, to offer up their own sons, or themselves, that is, all their natural endowments and human wisdom on the altar of faith. »

Il n'abandonne pourtant pas les précautions plus que transparentes du déisme anglais ; car, après avoir longuement plaidé contre la résurrection il conclut sous cette forme : que ces objections soient réfutées ou non, un vrai service aura été rendu à la religion. Si elles sont réfutées, les déistes sont réduits au silence, l'incrédulité a la bouche close. Si elles ne sont pas réfutées, la violence ne pourra rien contre l'invincible vérité.

Trois années se passèrent encore, et l'on vit paraître l'ouvrage considérable de Gilbert West (1), qui concluait en faveur du témoignage apostolique et de la Résurrection. Je ne prétends pas analyser ici ce grand travail d'apologétique, mais simplement en signaler quelques traits essentiels. Là où les adversaires voyaient des récits contradictoires, West soutient qu'il y a des récits complémentaires, qui ont pour but et pour résultat de se compléter les uns les autres, et l'on ne doit pas plus suspecter les historiens évangéliques, lorsqu'ils rapportent des circonstances différentes de la période qui a commencé le jour de Pâques, que l'on ne suspecte des historiens ordinaires qui rapportent des faits différents d'une même époque. Par exemple saint Mat-

(1) *Observations on the history and evidences of the resurrection of Jesus-Christ.* **London, 1747. British Museum.**

thieu, qui écrivait à la demande des Juifs convertis de ce pays-là, n'avait pas besoin de leur raconter tels détails qu'ils savaient fort bien, et que les païens convertis au loin avaient besoin d'apprendre. De là viennent les omissions que l'on peut remarquer dans son évangile; de là peut-être aussi les relations qui lui sont particulières, celle de la garde du sépulcre, celle de l'apparition aux disciples en Galilée.

Un autre trait de l'apologétique de West, c'est la juste importance qu'il attache à ce fait historique, la fondation de l'Eglise par les apôtres, les progrès de l'Eglise, en tant que preuve de la résurrection. On ne veut pas de miracle, s'écrie-t-il dans sa dernière page, mais en voilà un que vous ne pouvez pas éviter! Comment expliquez-vous avec de tels instruments, si faibles dans tous les cas et, s'il faut vous en croire, si vicieux, entachés d'imposture ou d'illuminisme, l'œuvre énorme du monde christianisé? Pour mouvoir ainsi le monde, il a fallu un levier divin.

Mais quelle que soit la valeur, la grande valeur de l'ouvrage de Gilbert West, ce livre fut un événement pour d'autres raisons encore : l'auteur était un pur laïque (1), et voici com-

(1) C'est ainsi que chez nous, devant des attaques modernes, on a vu des savants laïques, M. Caro, M. Wallon, protester contre les méthodes qui risquaient une nouvelle figure de Jésus ou défendre la crédibilité des Evangiles.

ment il justifie son entrée dans la lice : « Si l'on me demande pourquoi j'ai osé, moi laïque, entrer sur un terrain communément réservé au clergé, je répondrai que ce préjugé même m'a puissamment engagé à publier mon livre et à le publier sous mon nom. Le clergé, assurément, est capable de défendre la cause du christianisme, et il le prouve par des livres excellents. Mais comme le préjugé plutôt que la raison gouverne la généralité des hommes, les livres des ecclésiastiques ne produisent pas l'effet qu'ils méritent, parce qu'on suppose que des vues intéressées et professionnelles y ont eu plus de part que la conscience et la conviction. » Et il exprime l'espoir que son travail, qu'il a entrepris pour lui-même afin de résoudre devant sa propre foi les objections d'Annet, feront aussi quelque bien aux autres. De telles idées, un tel langage, nous montrent que nous ne sommes plus dans l'Angleterre des Collins et des Woolston : nous sommes déjà dans l'Angleterre de Wesley.

CHAPITRE VI.

TINDAL ET MORGAN.

I

L'historien du déisme anglais et de la société anglaise doit s'arrêter à l'année 1729, sur la limite de deux périodes, celle que viennent de terminer les violences de Woolston, celle que va inaugurer la modération habile de Tindal, et que Morgan et Chubb rempliront à côté de lui. Les violents de l'école ont été aussi loin qu'ils pouvaient aller; ils ont eu tout le succès qu'ils pouvaient avoir. Leurs idées se sont répandues avec leurs écrits. Montesquieu constate le déclin de la religion en Angleterre (1). Les ouvrages religieux ou simplement philosophiques sont remplis de lamentations sur les progrès

(1) *Notes sur l'Angleterre* (1730) : « Point de religion en Angleerre... Le livre de Wh iston (Montesquieu confond avec Woolston), contre les miracles du Sauveur, est lu du peuple. »

de l'impiété; et les évêques, les docteurs de l'Eglise, font entendre les aveux les plus cruels sur la décadence du clergé paroissial (1). On pourrait donc croire que le règne de l'incrédulité est venu, que l'Angleterre se trouve à peu près dans l'état où devait arriver la France un demi-siècle plus tard. Il n'en est rien; déjà dix ans avant la grande rénovation religieuse que Wesley et Whitefield devaient commencer dans toute la chrétienté anglo-saxonne, le déisme éprouve un premier temps d'arrêt. Il se sent compromis par les violences de Woolston, il s'effraie de lui-même; il ne désarme nullement, mais il sent le besoin de lutter avec plus de calme. D'où cela vient-il?

De plusieurs causes, parmi lesquelles je mettrais au premier rang l'attitude de la haute littérature. Même pendant les trente premières années du dix-huitième siècle, les très grands noms littéraires ne veulent pas élire domicile dans le camp des ennemis de la religion. Ceci n'est pas vrai seulement d'Addison (2), qui a

(1) Ces plaintes de Burnet, de Secker, de Butler, etc., sur l'ignorance et les autres défauts du clergé ont été reproduites par Stevens au début de son *History of methodism*. — Il faut pourtant remarquer que Voltaire, d'après ses *Lettres sur les Anglais*, rapportait de son voyage des impressions quelque peu différentes.

(2) Sur les lettrés de ce temps, et en particulier sur Addison, voir le t. III de la grande *Histoire de la littérature anglaise* de

pris rang parmi les apologistes, et qui, dans la formation du public intellectuel anglais, sa grande œuvre, a établi un contre-courant funeste à l'influence des pamphlets déistes; ce n'est pas vrai seulement de Defoë, qui, par son *Robinson Crusoé*, a répandu dans le monde entier l'apologétique la plus populaire et la plus saisissante. Cela est vrai encore de deux écrivains qui sembleraient au premier abord être plutôt les alliés des déistes, Pope et Swift.

Sans doute l'auteur de *Gulliver* et du *Conte du Tonneau* était un singulier doyen de l'Eglise anglicane; sans doute, dans sa défense ironique du christianisme, il s'oppose à la suppression de la religion par cette belle raison, qu'elle ferait baisser de un pour cent les actions de la Compagnie des Indes; et son élégie à un balai n'est qu'une parodie des conférences de la fondation Boyle. — Il n'en est pas moins vrai que Swift a combattu les déistes avancés avec violence, qu'il a fait un portrait injurieux de Toland, que Collins, nous l'avons vu, le signale parmi les ecclésiastiques zélés bons pour la déportation. De plus, il accable les chefs de l'école de son dédain par les paroles suivantes : « Aurait-on jamais soupçonné

M. Taine; et sur la formation du public anglais moderne par Addison, le tout récent ouvrage de M. Beljame, *Le public et les hommes de lettres en Angleterre au dix-huitième siècle*. Paris, 1881.

que Toland fût un philosophe si la religion, ce sujet inépuisable, ne l'eût pourvu abondamment de traits d'esprit! Quel autre sujet aurait été capable de procurer à Tindal le renom d'auteur profond, et de le faire lire (1)? »

Sans doute aussi Pope, dans son catholicisme très tiède quoique honorablement persévérant, a pu laisser soupçonner qu'il était plutôt déiste. Il se rapprochait au moins des déistes modérés par son optimisme, et bien que le nom de Leibnitz soit là pour attester que ce n'est pas une preuve suffisante, peu de chrétiens auraient dit que Dieu bâtit le bonheur du genre humain avec les vices des hommes (2). Il a été l'ami intime de Bolingbroke; il a comparé à des momies les volumes de théologie conservés par des aromates dans les bibliothèques (3). Tout cela est vrai; mais il est vrai aussi que Pope, dans son malicieux testament (4), a laissé le soin d'éditer ses ouvrages à l'évêque Warburton et non pas à Bolingbroke; qu'il est l'auteur de ces belles pièces pieuses, la *Prière universelle* et le *Chrétien mourant*, et que dans sa *Dunciade* il a malmené les déistes de ma-

(1) *Dissertation contre l'abolition du christianisme* (1708).

(2) Résumé brutal du chant I de l'*Essai sur l'homme*.

(3) *Dunciade*.

(4) V. le t. Ier, ch. XXIII, de l'*Angleterre au dix-huitième siècle*, par Ch. de Rémusat. Paris, 1856.

nière à se dégager de toute alliance avec eux. Il dit à un ecclésiastique de leur bord : « Le sort a placé ton étal sacerdotal près de celui des bouchers, à l'honneur immortel de Toland, de Tindal et de Woolston. » Et à la suite d'une longue et éloquente diatribe contre les incrédules : « Notre société (celle des sots), adore cette nature, que Tindal juge digne de son culte, et dont Silène chante les merveilles. »

Si les grands noms aimés du public lettré se rangeaient beaucoup plus du côté de la religion que du côté des incrédules, le haut clergé, de son côté, montrait une activité littéraire qui rappellerait plutôt la France de Bossuet que la France épiscopale contemporaire de l'Encyclopédie. Sherlock était un grand dialecticien et un grand orateur, Bentley un grand érudit et un grand polémiste; l'évêque Berkeley, grand philosophe, était, dans son extrême idéalisme et dans tout l'ensemble de sa vie, un adversaire de toute impiété (2); l'évêque Butler se montrait grand moraliste en attendant de se montrer grand apologète. On peut donc dire que la masse des forces littéraires, profanes ou sacrées, laïques ou ecclésiastiques, était contraire au courant déiste, surtout au courant déiste

(1) V. aussi la fin de la deuxième partie de l'*Essai sur la critique*.

(2) Notamment dans son *Alciphron* de 1732.

violent. Dans ces circonstances, au milieu de ces causes morales ou intellectuelles, les sévérités légales ne provoquaient pas la protestation et la résistance comme les sentences du Parlement de Paris contre les philosophes. Ces rigueurs (1), toujours blâmables pour un esprit libéral, mécontentaient sans doute une grande partie du public, mais elles ne révoltaient pas la majorité de l'Angleterre honnête et sérieuse, et en définitive elles enrayaient avec quelque efficacité les progrès incontestables de l'incrédulité dans la population.

Toutes ces causes réunies amenèrent plus de modération dans l'attaque à partir d'un livre qui ouvre une phase nouvelle dans cette histoire, le *Christianisme aussi ancien que le monde* (2), de Tindal. Modération dans la forme,

(1) V. le ch. Ier de Tabaraud, qui énumère quelques-unes de ces rigueurs, outre le procès de Woolston et plus tard celui d'Annet : arrêt du conseil de Georges Ier en 1721, ordonnant de rechercher et de punir les sociétés de jeunes gens blasphémateurs ; remarquable dénonciation de la *Fable des abeilles* de Mandeville par le grand jury de Middlesex (1722) : « Les téméraires auteurs de tant d'ouvrages impies blasphèment ouvertement contre les principaux mystères du christianisme... ils rejettent la Providence... ils s'efforcent de répandre de fausses insinuations contre le clergé, afin de les faire refluer sur la religion même. »

(2) *Christianity as old as the creation, or the Gospel a republication of the religion of nature.* London, 1730, in-4°, tome Ier. Il n'y a jamais eu de second volume, l'évêque de Londres ayant déclaré aux héritiers qu'il s'opposerait à cette nouvelle publication. Les héritiers, en querelle d'ailleurs les uns avec les autres

car l'agression est au fond plus redoutable que jamais, en ce qu'elle est plus générale ou plus centrale : cette fois elle n'est pas dirigée contre une partie déterminée du christianisme, contre les miracles, ou contre le texte du Nouveau Testament, ou contre la morale, ou contre les prophéties, ou contre le développement historique de l'Eglise; elle est dirigée contre le christianisme lui-même, contre le principe de toute révélation, contre le caractère positif de toute religion. L'auteur est un vieux jurisconsulte très habile, antireligieux et prêt à changer de religion, jadis converti au catholicisme par Jacques II, puis do nouveau au protestantisme par la révolution de 1688 et par une belle pension qu'il trouva moyen de conserver jusqu'à sa mort, malgré des attaques réitérées contre l'Eglise anglicane. Son grand ouvrage fut comme le testament de sa sèche logique et de sa haine prudente.

pour la fortune du vieux docteur, oublièrent ou égarèrent ce manuscrit ; mais le seul volume paru offre un corps de doctrine suffisamment complet. On a pu m'en procurer un exemplaire à Londres. Aucune bibliothèque de Paris n'en possède, à ma connaissance du moins. Il n'a pas été traduit *in-extenso*, mais Naigeon en a donné une analyse développée, attribuée au baron d'Holbach, dans le t. II de son *Recueil philosophique*, Londres, 1770.

II

La thèse essentielle de Tindal est celle-ci : la religion naturelle ne diffère de la religion révélée, la révélation intérieure ne diffère de la révélation extérieure, que par la manière dont elle est communiquée (1). En d'autres termes : une religion révélée, s'il y en a une qui le soit réellement au milieu de toutes celles qui prétendent à ce titre, la religion chrétienne par exemple, ne peut que répéter ce que dit la religion naturelle. En d'autres termes encore, le christianisme fait double emploi avec la religion naturelle; il n'est pas nécessaire, il est inutile sinon nuisible. Cette thèse, voici comment on l'établit.

Dieu étant parfait, c'est-à-dire juste et bon, a dû donner au genre humain, dès la création, pour son bien et pour son bonheur, une certaine loi. Cette loi devait rendre l'homme capable de devenir acceptable à son créateur, de lui être agréable, conforme à sa volonté. Et le but de la religion n'est que celui-là, n'a jamais pu être que celui-là : rendre l'homme acceptable à son créateur. Cette loi, cette religion primitive, émanant d'un Dieu parfait, absolu,

(1) « Natural and revealed religion only differ in the manner of their being deliver'd » (P. 69, etc.).

a dû être, dès l'origine, absolue et parfaite comme son auteur, et par conséquent ne pouvant admettre aucune addition, aucune diminution. Cette loi parfaite et immuable, Dieu a dû la rendre en même temps claire, intelligible, sans quoi elle ne serait pas une loi : jamais les hommes n'ont prétendu imposer des lois inintelligibles; Dieu ne le ferait pas, à plus forte raison. Cette loi est donc assez claire pour que tous les hommes arrivent à la vérité; elle doit aussi être ajustée à la nature de l'homme, sans quoi elle serait inutile, et Dieu n'en saurait exiger l'accomplissement. Elle a donc dû être, dès l'origine, ce qu'il pouvait y avoir de meilleur; et la meilleure religion, le christianisme, n'a pu être autre chose que cette loi elle-même. Le christianisme, dans son essence religieuse et morale, est donc aussi ancien que le monde : le nom seul du christianisme est récent.

Si nous demandons à Tindal pourquoi il ne dit pas tout de suite qu'il faut mettre de côté le christianisme, au lieu de dire que le christianisme est aussi ancien que la création, il nous répondra par une distinction. L'Evangile a eu son rôle dans l'histoire, un grand rôle si ce n'est pas le rôle que la tradition lui attribue. Les différentes religions que la politique ou l'intérêt sacerdotal avait établies dans le monde avaient dévié de la religion naturelle, de la révélation générale et primitive; c'étaient, en

définitive, des sectes déchues de la même unique religion primordiale, et elles s'étaient de plus en plus chargées de superstitions. L'Evangile a été destiné à délivrer les hommes de ce joug, non pas à rien retrancher ni ajouter à la révélation primitive; il n'est venu que la rétablir et la confirmer (1). Malheureusement les Eglises chrétiennes se sont jetées à leur tour dans toutes sortes d'abus : fausses doctrines sur les exigences de Dieu et sur sa colère, que nous faisons à notre image pour établir la soi-disant nécessité d'une médiation; devoirs imaginaires de mortification, de pénitence, conduisant à la fureur du sacrifice et du martyre; zèle furibond et inhumain, pire que l'athéisme, pour la conversion des prétendus infidèles; cérémonies qui ne servent qu'à distraire l'attention des lois de la morale; fraudes sacerdotales (2) qui ont empoisonné les nations. Pour sortir de là il faut une éducation morale et philosophique, car le Nouveau Testament comme l'Ancien

(1) « The Gospel could only be a republication, or restoration of that religion, which is founded on the eternal reason of things » (P. 351).

(2) Voici une attaque qui fait coup double, contre les prêtres en général et contre l'Eglise anglicane, sous prétexte de la ménager : « Priests of others religions, will lie for interest, and conscious that their traditional religion will not bear examination, guard it with a penal laws ; but we can never suspect that our own Priests, tho' they take the same methods, act on the same motives » (P. 233).



ne peuvent suffire, à cause de ce qui leur manque en clarté, en logique, en moralité même (1), pour nous faire retrouver cette religion naturelle, cette révélation interne, que tout homme dans tous les temps a reçue dans son cœur dès sa naissance.

Si maintenant nous nous plaçons au point de vue de l'âme humaine et non plus au point de vue de Dieu, nous avons à nous demander quels moyens a l'homme d'arriver à la connaissance que Dieu veut que nous ayons de lui. Tindal affirme que ces moyens de connaître Dieu doivent être universels, étendus à tous les temps; que nous ne pouvons être conduits à Dieu que par ce que nous portons en nous-mêmes, par les facultés qui constituent notre nature, par notre raison. En définitive, notre raison devient le point de départ et le juge de toute religion (2). Le caractère supérieur, venu d'en haut, le caractère objectif du christianisme disparaît; nous arrivons avec Tindal à cette raison souve-

(1) Ch. XIII. L'Ecriture est inférieure en morale à Aristote, Grotius et Puffendorf, suivant le vieux légiste défenseur de Jacques II, puis de Guillaume III. — Reproches d'hyperboles et de contradictions, etc.

(2) « The truth of all revelation is to be judged of by its agreement with it (the religion of nature). » P. 69. — « To suppose any thing can be true by revelation, which is false by reason, is not to support that thing, but to undermine revelation » (P. 179).

raine unique, juge unique, source unique, à ce subjectivisme qui, même chez les chrétiens, a tellement affaibli les choses de Dieu en les abaissant à notre taille. Et de fait, avec son idée que Dieu a tout établi pour l'homme, s'ajustant à la taille de l'homme, on arrive à un véritable abaissement. Ainsi plusieurs chapitres de ce livre affirment que Dieu n'a rien fait pour sa gloire, pas même son culte; que le culte rendu à Dieu n'a qu'un but subjectif, dirions-nous aujourd'hui, le but de nous faire du bien à nous-mêmes, et non pas la louange de Dieu, l'honneur de Dieu. La foi n'est, elle aussi, qu'un certain état de notre âme. Il va de soi dès lors que toute intervention positive de Dieu dans la nature, dans l'histoire, dans l'âme, devient une inutilité, une fausseté capable de produire tous les égarements du fanatisme. La morale, étant immuable, n'a pu faire l'objet de commandements positifs, de commandements ayant une date, tels que le Décalogue ou le Sommaire de la loi. D'ailleurs la morale comme le reste n'a d'autre but que le bonheur de l'homme (1); et nous

(1) « If God prescribes a particular way of doing these things, from which men at no time, or upon no account ought to vary; he not unly interposes unnecessarily, but to the prejudice of the end for which he thus interposes... The religion of nature is so perfect than nothing could be added to it... God, in creating mankind, had no other design than their happiness, and all the rules he gave them could have no other tendency » (P. 115, 69, 350).

voilà, que l'auteur le veuille ou non, en plein eudémonisme, dans cette doctrine qui prend le bonheur pour mesure de la morale, et qui fait disparaître tout héroïsme et toute sainteté.

Aussi, malgré les services que quelques passages du *Christianisme aussi ancien que le monde* ont peut-être rendus, en montrant que la religion révélée doit trouver des points d'attache dans la nature humaine et dans ce que nous pouvons naturellement connaître de Dieu; malgré de rares et contestables services, malgré une habileté incontestable, ce livre est triste et faux. L'apologétique contemporaine, qui s'empressa d'autant plus de le combattre que Tindal s'appuyait malicieusement sur d'innombrables citations de théologiens anglais, ne me semble pas l'avoir réfuté le mieux possible, ou du moins pas complètement. Butler lui-même, avec son point de vue plus moral, n'est-il pas trop calculateur et trop rationnel? Au point de vue purement intellectuel, l'évêque Conybeare et Leland ont bien rempli leur office. Tindal, comme ils l'ont montré, s'il a raison de s'attacher à l'immutabilité de Dieu, suppose gratuitement l'immutabilité de l'homme. L'homme, au contraire, est changeant suivant les individus et les époques. Il peut tomber dans la corruption et dans l'idolâtrie, l'adversaire lui-même ne l'a pas nié; et alors Dieu peut bien intervenir en donnant à l'homme déchu des instructions

nouvelles. Où prend-on d'ailleurs que la religion naturelle, la morale naturelle elle-même soient pleines de clarté pour les hommes de tous les temps? Voici d'autres chapitres du même livre qui étalent à nos yeux toutes les incohérences et toutes les aberrations humaines. Pourquoi, si tout homme savait si clairement ce qu'il doit croire et ce qu'il doit faire, pourquoi tant de livres des philosophes et des moralistes, et, après eux, le *Christianisme*, ont-ils été nécessaires? Tindal n'ignore-t-il pas, et la vraie nature des choses et les conditions du progrès?

Les apologistes avaient raison en cela et en bien des choses; mais ils auraient pu insister davantage sur la pauvreté du système de Tindal, — quoiqu'il soit supérieur à plusieurs de ses devanciers en ce qu'il est sérieusement déiste, — devant le cœur et devant la conscience; sur la complète, l'incurable incapacité de ce système à rendre compte des tristesses et des aspirations de l'homme; sur cette méconnaissance du véritable état de l'âme humaine et de la sainteté de Dieu.

III

Thomas Morgan est un disciple de Tindal, disciple original et indépendant. Ses critiques contre l'Ancien Testament sortent de notre sujet en grande partie; mais elles y rentrent par un

côté, car elles ont pour objet, pour résultat, si elles sont fondées, de séparer l'une de l'autre les deux alliances, et de couper le lien, pour ne pas dire l'artère vitale, qui les unit. Aussi, laissant de côté, à bien des égards, les attaques du *Moral philosopher* (1) contre la loi mosaïque, et les savantes réponses de Warburton et d'autres apologètes, examinons la situation faite par Morgan au christianisme, dans ses rapports avec les prophètes d'Israël. Nous insisterons sur une théorie concernant saint Paul, qui est nouvelle dans l'histoire du déisme, et qui devait exercer quelque influence sur la théologie de l'une des tendances rationalistes.

Le déiste qu'il met en scène dans ce grand dialogue ne laisse pas longtemps ignorer au lecteur l'esprit dans lequel Morgan envisage les prétendus rapports entre les deux alliances par les prophéties et les types. « J'entends, dit-il : le judaïsme littéral était un christianisme figuré et le christianisme littéral un judaïsme mystique. La lettre de la loi était le type de

(1) *The moral philosopher in a dialogue between Philalethes a christian deist, and Theophanes a christian Jew*, London, 1737, suivi de deux volumes de discussions et d'apologies. British Museum. Cet ouvrage fut d'abord anonyme, comme beaucoup de manifestes de cette école. On sut que l'auteur était Thomas Morgan, d'abord pasteur dissident, puis arien laïque et finalement médecin. L'ouvrage de Warburton contre lui est intitulé : *The divine legation of Moses demonstrated on the principles of a Religious Deist*, 1738 et suiv.

l'Evangile, et la lettre de l'Evangile est l'esprit de la loi. La loi était l'Evangile sous un nuage, et l'Evangile est la loi dévoilée, puis illuminée. Moïse était l'ombre de Christ, et Christ est la substance de Moïse. Mais si cette espèce de connexion et d'harmonie entre les deux Testaments peut paraître satisfaisante, juste et belle à des hommes d'une pénétration profonde, je crains bien qu'elle ne cause quelque embarras aux intelligences vulgaires. » Et comme l'adversaire se récrie sur cette manière de tourner en ridicule les choses respectables, le déiste répond : « Il y a des choses ridicules par elles-mêmes, et je ne vois pas comment on pourrait les traiter autrement qu'elles ne sont (1). »

Ce ton de persiflage, qui ne laisse aucune illusion sur le fond de la pensée de Morgan, risquerait pourtant de nous tromper sur l'esprit et sur l'allure habituelle qu'il apporte dans les questions religieuses. Il est peut-être le plus modéré et le plus déiste des déistes, au moins autant que lord Herbert et Thomas Chubb. Il est capable des effusions de la prière, et d'une prière qui implore les bénédictions de Dieu. Il a horreur de l'athéisme. Sans doute il se rapproche à la fois de Shaftesbury et surtout de Tindal, en ce que les lumières naturelles de la raison sont pour lui comme la pierre de touche

(1) P. 19.

à laquelle on éprouve les choses divines. Il ne veut d'aucune autorité autre que celle de l'évidence rationnelle et morale, qui jaillisse des choses elles-mêmes. C'est nous, en définitive, qui sommes les juges de l'Evangile, et qui, au besoin, si notre conscience morale nous y engage, prononçons sa condamnation. Les miracles ne prouvent rien; ils peuvent être l'effet de l'imagination du patient plutôt que d'une force extérieure, et Jésus-Christ ne s'est jamais appuyé sur eux pour prouver sa mission divine. Si Morgan distingue comme Locke la révélation immédiate de la révélation transmise, il est loin d'accorder à la première le même crédit et la même foi. Il le déclare d'ailleurs : « Si je ne suis pas assez heureux pour qu'on m'appelle un chrétien orthodoxe, l'honneur d'être un chrétien déiste me suffira. » Assurément tout cela est assez significatif, mais d'autre part Morgan admet que le genre humain avait absolument besoin de la venue du Christ; qu'à ce moment de son histoire il était plongé dans les ténèbres, et que seul le Messie avait pu lui donner la lumière; que même à l'heure actuelle, la lumière naturelle n'a pas assez de force et de clarté. Il fait donc à l'Evangile une part plus large que Tindal, qui ne le reconnaissait que comme un simple rappel momentané à des vérités méconnues. Il est, il veut être un chrétien « sur le pied du Nouveau Testament. » A vrai

dire il est, par une sorte de tendance gnostique, comme le remarque justement Lechler, un admirateur du Nouveau Testament qui ne veut pas reconnaître l'Ancien, et qui ne croit pas que le Nouveau ait besoin de s'appuyer sur l'Ancien.

Tout ce que nous appelons aujourd'hui, dans nos cours d'instruction religieuse, la première partie du plan du salut, n'existe pas pour Morgan comme une portion intégrante dn christianisme. La loi assujettissant la vie du fidèle à l'obéissance envers son Dieu, le sacrifice inquiétant salutairement sa conscience, la prophétie messianique annonçant une nouvelle économie, Morgan, nous l'avons déjà vu, n'y croit absolument pas. Il n'admet à aucun degré que « la révélation chrétienne soit contenue dans les livres de l'Ancien Testament, » que « la loi positive et cérémonielle de Moïse fut une institution divine, destinée à être plus tard abolie par une autre révélation, et ne fût pas simplement une œuvre de politique charnelle et temporelle. » Il ne voit, ne peut voir ou ne veut voir dans cette organisation qu'un but actuel, immédiat, renfermé dans les bornes étroites du patriotisme le plus exclusif, et de la vie terrestre la plus étrangère à toute préoccupation d'au delà. C'est à ses yeux une chimère de vouloir trouver dans le mosaïsme, ou dans les espérances des prophètes plus récents, une annonce

ou une préfiguration de ce qui devait être le Christ et le christianisme. C'est se méprendre complètement sur un système dans lequel la religion et la loi civile étaient étroitement unies. Et quel motif fournissent donc les écrits de Moïse et des prophètes pour établir une figuration typique, un sens allégorique de la prêtrise légale, des sacrifices et des cérémonies? Ei si leurs propres écrits n'autorisent pas cette interprétation, si ce n'est pas cela qu'ils ont voulu dire, n'est-il pas arbitraire d'attribuer à leurs écrits une portée typique ou allégorique qui n'était pas dans la pensée des auteurs?

Ces reproches retombent en grande partie sur saint Paul, qui est pourtant le grand objet de l'admiration de Morgan. Inconsistances et contradictions d'un grand esprit, qui ne pouvait se défaire, malgré ses progrès (1), des préjugés de sa race, ou qui n'osait pas les affronter tous? Comment pouvait-il reconnaître une origine divine à un état de choses dont lui-même flétrissait l'esprit comme entaché de tyrannie, de bigoterie et d'aveuglement? Mais cela n'empêche pas que « *Saint Paul a été le grand libre-*

(1) On trouverait dans quelques passages du *Moral philosopher*, à l'état rudimentaire et extérieur, cette théorie d'un développement de la pensée de Paul, qui a été exposée avec une tout autre profondeur et dans un tout autre esprit religieux par des théologiens allemands et par M. Sabatier : *L'apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée*. Strasbourg, 1870.

penseur de son siècle, le brave défenseur de la raison contre l'autorité, contre ceux qui se sont fait un méchant plan de superstition, de ténèbres et d'esclavage, opposé à la raison et au sens commun, et cela sous le prétexte spécieux d'une institution et d'une révélation divines. »

Après ce grand éloge, notre déiste explique les interprétations allégoriques de saint Paul par son désir de réconcilier les Juifs, ses compatriotes, avec Jésus-Christ : il ne trouva d'autre moyen de leur faire accepter son maître comme le Messie, que de le leur montrer d'avance figuré dans la victime de leurs sacrifices légaux, que son sacrifice à lui rendait désormais inutiles (1). Et Morgan part de là pour donner sa propre opinion sur la Rédemption : Christ, ayant découvert ou révélé au monde la vraie religion, en a été le martyr avec son sang et est mort pour la défendre. Il a donné ainsi en sa faveur le plus fort témoignage; il n'a pas été imposteur, il n'a pas servi l'intérêt charnel. On peut dire, en un sens assez ordinaire et facile à comprendre, et sans tomber dans les absurdités qu'on y associe, que les doctrines de notre salut lui ont coûté la vie, qu'il est mort pour nous, et que l'Evangile, avec tous ses bienfaits, n'est arrivé à nous qu'au prix de son

(1) V. sur saint Paul le *Moral philosopher*, p. 32, 43, 71, 164 et suiv.

sang. L'on peut en dire autant, dans une acception moins haute, de tout homme grand et bon qui donne sa vie pour son pays ou pour le bien du genre humain (1).

C'est bien là le pur déisme, à la fois respectueux et accentué. Mais sans recommencer, pour le réfuter, toute l'apologétique chrétienne, remarquons à quel point Morgan est en opposition avec la plupart des déistes anglais, surtout au sujet de saint Paul. En général cette école est très hostile à l'apôtre des Gentils, à l'apôtre de la Grâce; rien de plus naturel. Avant et après Morgan presque tous l'ont attaqué directement ou indirectement, tandis que le *Moral philosopher*, tout en le critiquant, l'exalte et se réclame de lui. En quoi il est le précurseur de ceux des rationalistes modernes qui voient dans saint Paul l'homme de la liberté selon leur cœur, et qui dessinent son portrait en se regardant dans la glace.

(1) P. 164 : « Christ having discovered or revealed the true religion to the world, feal'd it as a martyr with his blood, and died in the defence of it, and thereby given the strongest testimony of the truth of it, ... and had no wordly, carnal interest to serve; it may be truly said, in a sense that is common enough, and very well understood, without being attended with any of the foregoing absurdities, that the doctrines of our salvation cost him his life, that he died for us, and that the Gospel, with all his benefits, accrue to us at the price of his blood. »

CHAPITRE VII.

CHUBB.

I

Voltaire, qui n'a écrit que quelques lignes sur Thomas Chubb, l'a peint d'une façon aussi exacte que spirituelle en disant qu'il n'était pas de la religion de Jésus-Christ, mais qu'il regardait Jésus-Christ comme étant de la religion de Chubb (1). Figure intéressante toutefois, malgré ses prétentions et ses travers. Voilà un ouvrier gantier qui, dès son apprentissage, avec l'éducation primaire de ce temps-là, éprouve la curiosité des choses religieuses dont on parle autour de lui; tellement les discussions relatives au déisme s'étaient répandues dans tous les rangs de la société anglaise. Cette curiosité le porte à lire les ouvrages religieux ou antireligienx qui lui sont accessibles. Plus tard, ses

(1) *Lettre,* déjà citée, *sur les auteurs anglais.*

affaires ayant prospéré, il devint l'associé d'un fabricant de chandelles de Salisbury; il approfondit comme il peut le Nouveau Testament : il devient un théologien inculte, mais un théologien. Il se met en rapport avec le pieux arien Whiston, qui encourage ses premiers travaux. Il prend en effet la plume, et il écrit une série de petits traités qui ont un grand succès pour faire comprendre le véritable christianisme. Tout cela très honnêtement', au milieu d'une vie laborieuse, avec une incompétence évidente comme sa bonne foi. N'ayant aucune idée ni des langues originales de l'Ancien et du Nouveau Testament, ni de tout ce qui est écrit dans une langue autre que l'anglais, ni des règles de la critique, et, lorsqu'il cite un verset, ne regardant même pas celui qui précède ni celui qui vient après, il ne peut pas être pris au sérieux scientifiquement. Mais il doit être pris au sérieux moralement à cause de sa droiture, et historiquement parce qu'il inaugure un déisme populaire qui a singulièrement aplani la voie aux idées de Rousseau.

J'insisterai sur son ouvrage le plus important, le *Véritable Evangile*, et sur ses écrits les plus téméraires, ceux qui furent publiés après sa mort. Mais je m'occuperai d'abord de quelques-uns de ses premiers traités (1), j'entends

(1) *A collection of tracts on various subjects*, written by Thomas

après qu'il fut devenu déiste, car son *Essai sur la suprématie du Père* restait dans les limites d'un arianisme sans originalité.

Voici, pour ainsi dire, une préface à l'étude de la religion, uue question préliminaire sur le fondement de la religion véritable. Sera-t-elle fondée sur la « convenance morale des choses, » ou sur la volonté arbitraire de Dieu?

Si la véritable religion est fondée sur la convenance morale des choses, alors Dieu a bien le caractère que toute la nature lui attribue; il se conduit en être sage et bon. Il perd au contraire son caractère moral, s'il abuse de la petitesse et de la dépendance des êtres qu'il a créés, en faisant peser sur eux sa volonté arbitraire.

Si la véritable religion est fondée sur la convenance morale des choses, un homme est capable de la découvrir par ses facultés naturelles (rapport évident avec Tindal). Autrement, l'homme est comme un aveugle, son intelligence devient inutile, et c'est bien alors que l'on peut dire : la raison n'a rien à voir dans la religion.

Si la véritable religion est fondée sur la convenance morale des choses, l'homme est naturellement en état de distinguer une révélation

Chubb, London, 1730, in-4°. Bibl. de Genève. — Une partie a été traduite en français sous ce titre : *Nouveaux essais sur la bonté de Dieu*, etc. Amsterdam, 1732.

divine d'une imposture. Autrement, il lui est impossible de faire cette distinction. Les miracles mêmes, ou l'absence de miracles, ne lui permettraient pas de la faire avec certitude, car s'il n'y a que le bon plaisir de Dieu, rien ne prouve que ce bon plaisir ait décidé que les miracles seront la marque de la religion véritable, rien ne prouve que nous ne serons pas dupes en disant : cette religion ne présente pas de miracles, donc elle est fausse; cette autre en présente, donc elle est vraie.

D'ailleurs, dans la première supposition, une erreur même ne serait pas bien funeste. Admettons qu'un homme vienne à moi avec le titre d'envoyé de Dieu, et qu'il me déclare que la volonté de Dieu est que j'aime mon prochain comme moi-même, et que je fasse aux autres ce que je voudrais qu'ils me fissent. Admettons de plus que cet homme ne soit pas envoyé de Dieu, qu'il soit dans l'erreur à l'égard de sa mission. J'examine ce qu'il m'annonce, je trouve que la chose est juste en elle-même, et doit naturellement me rendre l'objet de l'amour de Dieu. Si je vais plus loin, si je regarde cet homme comme un messager divin, mon illusion ne me sera pas bien nuisible.

Si la véritable religion est fondée sur la convenance morale des choses, il y a là quelque chose de simple, de clair et d'uniforme, qui, par rapport aux temps et aux lieux, ne souffre

d'autre altération que celles que la nature, les circonstances et les relations des choses y peuvent apporter. La véritable religion est la même dans tous les temps et dans tous les pays. Si quelqu'une des autres planètes est habitée par des créatures qui soient placées dans les mêmes circonstances que nous, et qui aient des relations pareilles aux nôtres, elles doivent nécessairement avoir la même religion que nous.

Ce n'est pas que Chubb veuille bannir toutes les institutions religieuses positives : car il y a des circonstances qui peuvent faire que telles ou telles institutions deviennent utiles au genre humain, en contribuant à l'avancement de la vertu et de la véritable bonté; mais alors il y a une convenance morale dans ces sortes d'institutions.

Nous pouvons déjà prévoir, par ces espèces de prolégomènes, quelles seront les dispositions de Chubb à l'égard du christianisme. Comme plusieurs de ses devanciers, à commencer par Herbert, mais plus qu'aucun de ses devanciers, il jugera le christianisme d'après « la convenance morale des choses, » expression prétentieuse et vague qui revient en définitive à la mesure de l'intelligence de Thomas Chubb. Il n'aurait pas compris notre mot de « subjectif, » mais il le pratique. Ainsi, les doctrines du péché et de la rédemption ne lui entrant pas dans l'esprit, il les écarte, non seulement de sa pro-

fession de foi personnelle, mais de la pensée de Jésus-Christ telle qu'il aime à se la représenter. Ainsi, non seulement il soutient que l'homme a le pouvoir de se rendre lui-même acceptable à son Créateur (toujours Tindal), mais il interprète avec une sorte d'étroitesse têtue cette parole profonde : « Ce ne sont pas ceux qui sont en santé qui ont besoin de médecin, mais ceux qui se portent mal; je suis venu appeler à la repentance, non les justes, mais les pécheurs (1). » Suivant son habitude, — qui du reste n'appartient pas seulement à Thomas Chubb, — de s'acharner sur un texte qui lui plaît, sans voir ni ce qui précède, ni ce qui suit, ni l'ensemble de l'Evangile, il prend cette parole au pied de la lettre : deux catégories d'hommes existent, les honnêtes gens et les malhonnêtes gens, et ces derniers, étant seuls malades, ont seuls besoin que Jésus-Christ soit leur médecin (2), et les guérisse par ses conseils de repentance et d'amendement.

Thomas Chubb fait rentrer de même dans la mesure des compartiments de son esprit l'ensemble du christianisme. Voici un traité qu'il

(1) Marc, II, 17.

(2) « Christ here distinguishes betwixt righteous men and sinners, that is, betwixt those who make a right use of their agency to serve the purposes of virtue and true goodness, and those who abuse their agency to serve the purposes of vice and wickedness. He declares himself a physician only to the latter. »

intitule la *Gloire de Christ*. C'est une sorte de sermon en plusieurs points, qui a pour texte quelques mots de 2 Cor., VIII, 23, ... *Nos frères sont... la gloire de Christ*. En voici le plan :

I. Comment Christ *n'a-t-il pas* sauvé les pécheurs ?

a. Il ne les sauve pas en agissant en eux et en détruisant leur initiative individuelle ;

b. Il ne les a pas sauvés par un acte d'obéissance ou par ses souffrances ;

c. Il ne les a pas sauvés en laissant après lui une série de principes infaillibles ;

d. Il ne les a pas sauvés en fondant une société particulière, l'Eglise ;

e. Il ne les sauve pas par des cérémonies, des sacrements, etc.

II. Comment Christ sauve-t-il les pécheurs ?

a. Il les sauve en les appelant à la repentance et à l'amendement ;

b. Il les sauve en leur donnant la loi d'amour envers Dieu et le prochain.

III. Comment pouvons-nous glorifier Christ ?

a. En nous réformant nous-mêmes ;

b. En ne comptant pas sur notre titre de protestants : « Il est vrai que les protestants ont retranché les principes absurdes et les pratiques superstitieuses de l'Eglise de Rome, et c'est un juste motif de se glorifier. Mais, hélas ! ce n'est qu'une réformation superficielle, qui,

si l'on ne va pas plus loin, reste sans effet pour le salut. On nettoie le dehors de la coupe et du plat, mais le dedans, c'est-à-dire nos actions et notre caractère, est rempli de corruption. »

Péroraison. — Les sceptiques et les incrédules n'ont pas le droit de se glorifier aux dépens du christianisme, lequel ne doit pas porter la peine des éléments impurs dont on l'a surchargé. Il s'agit de bien comprendre ce que c'est que le salut apporté par Jésus-Christ. Il n'a jamais prétendu sauver les hommes autrement qu'en les engageant à se rendre à eux-mêmes les objets acceptables de la grâce de Dieu. Cela, et cela seul, est le salut chrétien.

Ce traité, si bizarre par sa forme homilétique, si ingénu dans le fond, était comme la préface d'un beaucoup plus grand travail.

II

L'ouvrage, non pas le plus hardi, mais le plus important et le plus caractéristique de Thomas Chubb, est le *Véritable Evangile* (1). C'est un exposé, qui veut être complet, de ce que Jésus-Christ a entendu faire pour les hom-

(1) *The true Gospel of Jesus-Christ asserted.* London, 1738. British Museum. Je n'en connais aucun exemplaire en France.

mes, et des moyens qu'il a employés pour parvenir à son but. Dogmatique déiste et populaire, qui marque la dernière étape heureuse et applaudie de l'école, en cette même année 1738 où surgissait le réveil wesleyen destiné à renouveler l'Angleterre religieuse par un souffle tout autrement vivifiant. Il convient donc de s'arrêter devant ce livre célèbre jadis, aujourd'hui presque introuvable, au delà duquel le déisme s'affaisse sous sa faiblesse propre et sous des coups multipliés.

L'auteur s'annonce dans sa préface, sorte de manifeste adressé aux lecteurs, comme un apologiste de la véritable religion. C'est avec raison qu'on se plaint des progrès de l'infidélité et des attaques des incrédules, attaques si mal justifiées; malheureusement les efforts de leurs adversaires fidèles ont abouti jusqu'ici à de tout aussi faibles résultats (1). Il est temps que se produise une apologétique digne de son noble but. Thomas Chubb se charge, naturellement, de réaliser cette apparition si désirable. Il recommande son livre à l'attention particulière de ceux qui sont réputés, et qui s'intitulent eux-mêmes, ministres de l'Evangile, et à l'attention plus particulière encore des théolo-

(1) « What has been urged in favour of Christianity may have been in many instances, as idle and weak as what has been urged against it. »

giens que l'on regarde comme les grands défenseurs de la foi, afin qu'ils se demandent si c'est bien le vrai christianisme, ou, tout au contraire, un faux christianisme qu'ils ont défendu jusqu'à ce jour (1). La question est grave, car il s'agit du salut des âmes; il s'agit du jugement et de la rétribution, sur les conditions de laquelle il ne faut pas s'égarer. Rien ne saurait être plus utile que de débarrasser l'Evangile des superfétations qui le compromettent, et de le rendre défendable en le montrant fondé sur la raison (2). Telle est notre entreprise.

Et d'abord, quel a été le but de Jésus? Sauver les âmes des hommes : « Le Fils de l'homme est venu sauver ce qui était perdu » (Matth., XVIII, 11). Que faut-il entendre par là? Ceci : que Jésus a voulu préparer les âmes à recevoir

(1) « I do likewise particularly recommend it to the serious consideration of all those who esteem themselves, or are esteemed by others to be the ministers of Jesus-Christ, and preachers of his Gospel... of all those who have obtained the reputation of being the great defenders of Christianity ; because I think they are more especially concerned to examine it, in order to see whether it has been real and true christianity they have been engaged in the defence of it, or not. »

(2) « I have likewise in the following tract rendered the Gospel of Christ defendable upon rational principles, by separating from it those things which have been blended with it, and which thereby have laid a foundation for most of those difficulties and objections which have been urged against it. »

la faveur de Dieu et assurer leur bonheur dans un autre monde (1), — avec cet autre but, en quelque sorte secondaire, de travailler dès ce monde au bonheur actuel du genre humain. Le chrétien, c'est l'homme qui croit à la loi de Christ, et qui se soumet à elle : il devient ainsi un membre du corps de Christ (2).

Or, voici quelle est la nouvelle loi apportée par Jésus au monde. D'abord, il requiert de nous la conformité de notre âme et de notre vie avec la règle éternelle et immuable qui a ses fondements dans la raison des choses, — règle contenue sommairement dans la Parole de Dieu écrite. Ensuite, si les hommes ont vécu dans la violation de cette loi de justice, s'ils se sont ainsi rendus déplaisants à Dieu et dignes de son ressentiment, alors Christ leur ordonne le repentir et la réformation de leur existence comme le seul moyen d'acquérir la miséricorde et le pardon de Dieu. Enfin, pour que ces grandes vérités fassent la plus grande impression possible sur les esprits, il leur déclare que Dieu a fait choix d'un jour pour juger le monde, et que ce jour-là Dieu les récom-

(1) « To save mens souls ; that is, it is to prepare men for, and to insure to them the favour of God, and their happiness in another world » (Section I).

(2) « To believe in, and to submit to be governed by the laws of Christ, is what, and what alone constitutes a christian ; by this he becomes member of the body of Christ. »

pensera ou les punira suivant qu'ils auront ou n'auront pas conformé leur vie à sa loi juste, selon qu'ils se seront ou ne se seront pas repentis et amendés (1).

Voilà ce qu'est l'Evangile; mais il faut dire aussi ce qu'il n'est pas.

L'Evangile n'est pas un récit d'événements historiques, tels que les souffrances, la mort, la résurrection de Jésus, ou que les miracles qu'il a pu accomplir pendant sa vie. Ce sont là des faits particuliers dont la crédibilité dépend des témoignages plus ou moins forts invoqués en leur faveur; mais ces faits ne sont pas l'Evangile, et ne font pas partie de l'Evangile (2). Jésus lui-même fait soigneusement cette distinction lorsqu'il dit (Luc, VII, 22) : « Les aveugles recouvrent la vue, les morts ressuscitent, — et l'Evangile est annoncé aux pauvres. » Les miracles sont donc une chose, et l'Evangile en est une autre.

L'Evangile n'est pas une collection d'opinions particulières ou personnelles, que ces opinions appartiennent à l'un des historiens de la vie de Jésus et de son ministère, ou à l'ensemble de ces historiens (3). Par exemple, les premiers ver-

(1) Sections II-V.

(2) « Those facts are not the Gospel of Jesus-Christ, neither in whole, nor in part » (Sect. VI).

(3) « The Gospel is not any particular, private opinion of any,

sets du quatrième évangile ne nous présentent autre chose qu'une opinion de saint Jean; mais l'opinion, même collective, des évangélistes ne saurait avoir pour nous l'autorité du véritable Evangile.

Voilà donc ce qu'est l'Evangile, ce qu'il n'est pas. Il convient maintenant de se rendre compte des moyens employés par le Sauveur pour faire accepter sa doctrine. En premier lieu, viennent, d'après les documents, ses miracles. Chubb ne se prononce positivement ni pour ni contre leur réalité; il ne *se charge pas*, dit-il, *de les prouver* (1), ni d'examiner si c'étaient des démonstrations précises de la divinité de sa mission, *si l'on ne pouvait pas les attribuer à d'autres agents qu'une puissance divine* agissant spécialement, ni d'autres questions non moins difficiles. Il se borne à dire, pour le moment, qu'*à prendre les récits de miracles tels que l'histoire les donne*, c'étaient des moyens employés par Jésus pour montrer un pouvoir supérieur à ceux que l'on trouve ordinairement parmi les hommes (2). Et comme c'étaient aussi

or of all the writers of the history of his life and ministry » (*Ibid.*).

(1) « I do not hereby charge myself with the proof of the facts... » (Sect. VII).

(2) « Admitting they were really wrought as the history sets forth... a power greatly superior to any power that is ordinarly found amongst men » (*Ibid.*).

des actes de bienveillance envers le genre humain, guérison d'un aveugle, résurrection d'un mort, etc., l'attention des auditeurs se trouvait sérieusement attirée sur ce que Christ venait leur offrir, et sa prédication, son ministère en recevaient un cachet divin (1).

Les deux autres moyens, — on sent bien que Chubb leur attribue une beaucoup plus sérieuse importance, — furent le propre exemple de la vie de Jésus et la fondation de l'Eglise. Christ, dit fort bien l'auteur, *prêcha sa vie et vécut sa doctrine* (2). Il laissa après lui des sociétés de frères destinées à perpétuer son enseignement; mais ces sociétés, perdant peu à peu leur liberté intérieure, oubliant que le chrétien ne peut être supérieur à un autre chrétien que d'une supériorité morale, se rangèrent peu à peu sous le joug du despotisme ecclésiastique. Pris en eux-mêmes et dans leur pureté primitive, les moyens employés par lui ont été les meilleurs possibles, et même, étant donnée la société de son temps, les seuls possibles (3).

Il reste à se demander comment une loi aussi simple n'a pas plus facilement gagné le genre humain dans son ensemble, et comment elle

(1) « Stamping a divine character upon his preaching and ministry » (Sect. VII).

(2) « Christ preached his own life, if I may to speak, and lived his own doctrine » (Sect. VIII).

(3) Sect. IX-XIV.

rencontre aujourd'hui encore tant d'ennemis (1). La faute en est aux préjugés, à la corruption des mœurs et des croyances, plus encore à la corruption du christianisme lui-même, et, de nos jours, à l'orthodoxie. Les dogmes de la justice imputée, des souffrances méritoires, de l'intercession de Christ, en se donnant comme les seuls moyens d'obtenir la miséricorde divine, tendent naturellement à affaiblir l'influence persuasive et l'action morale de l'Evangile. Les antinomiens, eux du moins, sont logiques avec leur hostilité contre les bonnes œuvres. Chubb conclut par un appel pressant aux pécheurs pour qu'ils se pénètrent de la réalité de la rétribution future, et pour qu'ils préviennent la colère à venir.

Tel est le *Véritable Evangile*, livre honnête, le meilleur qui soit sorti du déisme, presque le seul où l'on sente une vraie bonne volonté religieuse. Il renferme même des idées justes et utiles sur la vie, sur la bonté de Jésus, sur l'égalité fraternelle des chrétiens. Les lacunes sont trop évidentes pour qu'il soit besoin de les énumérer ; elles se résument dans une étude très superficielle du Nouveau Testament, et dans un manque presque absolu de réflexions sur la nature humaine et sur la situation de l'homme devant Dieu : en un mot, aussi peu d'anthro-

(1) Sect. XV et XVI.

pologie que de théologie biblique. Pourtant l'impression dominante que m'a laissée ce livre, en l'isolant par la pensée des œuvres posthumes de Chubb, c'est le sentiment d'un besoin nouveau de religiosité chez les hommes de ce temps-là, même déistes, c'est le sentiment d'un pays, d'une génération qui cherche sa voie. Malheureusement, si l'Angleterre allait trouver la sienne, Chubb allait s'écarter de plus en plus.

III

De l'arianisme, Thomas Chubb avait passé au déisme encore religieux et à quelques égards chrétien; les écrits qui furent publiés après sa mort (1) nous prouvent que dans ses dernières années il avait fait plusieurs pas de plus vers le déisme, non seulement de Tindal, mais de ses violents devanciers. Il est vrai que cette marche sur des terrains dangereux, où son pied se posait mal, ne lui a pas trop réussi. Il était trop ignorant pour se lancer dans tant de questions difficiles, où des hommes beaucoup plus instruits s'étaient embarrassés plus d'une fois; il y perd sa rectitude naturelle et son origina-

(1) *The posthumous works*, of Mr Th. Chubb, 2 vol. London, 1738. — Leland en a donné une étude détaillée dans les lettres XIII et XIV de ses *Deistical writers*

lité; il fait du Woolston, du Collins, du Toland de seconde main, en les atténuant un peu et en les combinant avec du Shaftesbury, du Tindal ou du Morgan de seconde main. Et comme il s'occupe de tout, du mahométisme, de la révélation juive et chrétienne, du canon, du texte, de l'immortalité de l'âme, de saint Paul, etc., plus d'une fois il se contredit, par exemple lorsque d'une part il rejette le judaïsme comme condamné par saint Paul, tandis que d'autre part il reproche aux apôtres d'avoir changé la simple secte juive fondée par leur maître.

Il est évident, d'abord, que Chubb ne se faisait plus les mêmes idées qu'autrefois de la personne de Jésus et de sa mission. La réalité même de cette vie autrefois par lui si chaudement célébrée lui paraît simplement probable, probable aussi le caractère divin de cette mission (1), à cause des grands résultats que cette vie et ce ministère ont produits dans le monde. La naissance miraculeuse et la Résurrection ne sont que des contes. La sainteté de Jésus n'était pas l'impeccabilité; elle consiste simplement en ceci : qu'on ne peut pas lui reprocher des torts publics et graves. Chubb, qui ne regarde plus du tout les miracles comme possibles à démontrer ni comme sérieusement établis (2),

(1) « It is probable Christ's mission was divine; at least it appears so to me, etc. »

(2) « How then will the miracles... be proved to be other than

ne respecte même pas le sermon sur la montagne. Après cela, n'est-on pas surpris de l'entendre énergiquement démentir (1) ceux qui l'accuseraient d'avoir manqué de respect à la personne et au ministère du Sauveur?

Mais ce qui est encore plus accentué, ce sont les attaques de Chubb contre saint Paul, qu'il traite aussi mal que Morgan l'avait exalté. Non seulement il n'accepte pas la doctrine de la grâce, — ceci n'était pas nouveau dans ses écrits, — mais il trouve très faible ce que dit l'Apôtre de la vie et de l'immortalité mises en lumière par l'Evangile, ce qui, suivant le théologien peu lettré, n'est pas vrai le moins du monde. Saint Paul, dans le commencement du chapitre XIII de son épître aux Romains, livre le monde au despotisme et à l'esclavage. L'appel des gentils au salut n'est, dans l'esprit ou dans le cœur de saint Paul, que l'effet d'une irritation indigne de Dieu contre les Juifs, et non pas d'un plan divin rempli de bonté. — Apparemment, comme le fait observer Leland, il n'avait pas lu ces déclarations : Dieu nous avait élus en lui avant la création du monde..., nous ayant prédestinés à nous adopter pour être ses enfants par Jésus-Christ...

impostures... Supposing them to be much better attested than at present they appear to me. »

(1) « If any say, that what I have written is out of disrespect to the person and ministry of J.-C., the accusation is false. »

Les gentils sont cohéritiers : ils font un même corps et participent à la promesse (1). — Un autre tort de saint Paul est d'avoir dit que la piété rend plus malheureux que le vice : « Si nous n'avons d'espérance en Christ que pour cette vie seulement, nous sommes les plus misérables de tous les hommes, » — comme si la suite du chapitre, dit encore Leland, ne montrait pas que l'Apôtre parle d'un temps de persécution (2). Saint Jean n'est pas mieux traité, puisqu'on l'accuse de pousser à l'immoralité, pour avoir dit : « Si quelqu'un a péché, nous avons un avocat auprès du Père, savoir, Jésus-Christ le juste (3). » N'est-il pas singulier que le déiste anglais n'ait pas eu la patience de continuer sa lecture : « Celui qui dit : Je l'ai connu, et qui ne garde point ses commandements, est menteur? »

Les personnes et leurs intentions étant l'objet d'un dénigrement aussi systématique, on peut conjecturer que leur œuvre, le christianisme, ne sera pas jugée favorablement. Pourtant, lorsqu'il s'agit d'une façon générale de l'influence chrétienne, de la révélation chrétienne et de son utilité, l'ancien Chubb se retrouve parfois. Il reconnaît que, lorsque les

(1) Ephés., I, 4, 5, et III, 6.
(2) 1 Cor., XV, 19, 30 et suiv.
(3) 1 Jean, II, 1 et 4.

hommes sont tombés dans les grossièretés de l'ignorance et de l'erreur, lorsqu'ils sont viciés dans leurs sentiments et dans leur conduite, alors Dieu peut intervenir par un emploi spécial de sa puissance; il peut révéler aux hommes les vérités utiles qui leur manquent; il peut mettre devant eux des règles de conduite, leur demander l'obéissance, le repentir et l'amendement. Eh bien! le christianisme a été (1) une révélation de ce genre, et Jésus a reçu mission spéciale de l'apporter. C'est peut-être une justice à rendre à cette religion, qu'elle est supérieure à toutes les autres religions positives, comme lumière, comme guide, comme appropriation à la nature humaine. Les écrits des apôtres contiennent des instructions excellentes pour diriger nos sentiments et notre conduite.

Voilà des concessions, dont aucune, à vrai dire, ne dépasse le déisme ordinaire; et encore Chubb s'empresse de les faire payer au christianisme et à la Bible. D'abord, cette religion a été livrée au monde de la façon la plus indéterminée, la plus propre à faire naître, et des doutes dans le monde, et des disputes entre les chrétiens. Ensuite, le livre chargé de la répandre est une source de confusion et de contra-

(1) « That revelation of God's will which Christ was in a special and particular manner sent to acquaint the world with. »

diction; un assemblage de doctrines opposées les unes aux autres, parfois déshonorantes pour Dieu ou injurieuses pour les hommes; une cause d'esclavage civil et religieux pour le peuple. Et d'ailleurs, d'où avons-nous reçu ces livres? De cette fontaine de corruption qui s'appelle l'Église de Rome, laquelle a certainement altéré les textes dans les temps d'ignorance (j'admire Chubb qui parle d'ignorance alors qu'il prouve une connaissance si approfondie de l'histoire du Nouveau Testament!), afin de justifier ses corruptions et ses abus. Cela n'empêche pas l'auteur de dire, en un autre endroit, que l'Eglise de Rome a bien fait d'ajouter la tradition au Nouveau Testament, sur lequel elle ne pouvait pas s'appuyer.

En face du christianisme abaissé par lui, notre déiste relève le mahométisme, croyance chère à toute son école. C'est une révélation qui, après tout, pourrait être d'origine divine, et l'on serait fondé à prétendre que les circonstances lui impriment ce caractère (1). On a beaucoup dit que cette religion avait dû ses progrès au sabre; mais Chubb n'en croit rien, car il affirme, — non sans exagération, — qu'elle s'était déjà grandement répandue avant l'em-

(1) « Whether the mahometan revelation be of a divine original or not, there seems to be a plausible pretence, arising from the circumstances of things, for stamping a divine character upon it. »

ploi du sabre. — Il est facile de comprendre son intention : les progrès de l'Islam doivent pouvoir être opposés à l'argument d'apologétique chrétienne tiré des progrès de l'Eglise. A ce même argument il oppose ailleurs les progrès frappants et récents du méthodisme, sans aucune cause surnaturelle : raisonnement maladroit, puisque les progrès du méthodisme peuvent être naturellement attribués à la puissance intime et éternelle du christianisme apostolique.

Pour en revenir au mahométisme, l'auteur, singulièrement modifié, du *Véritable Evangile*, trouve qu'il est fort indifférent d'être chrétien ou musulman, et que changer, dans un sens ou dans l'autre, n'a pas plus d'importance que de quitter un habit rouge pour revêtir un habit bleu (1).

Il n'est guère possible de pousser plus loin l'indifférence déiste. Mais je ne sais si Thomas Chubb n'attaque pas davantage encore le fond même du christianisme par son opinion sur la prière ; il lui fait si peu de place qu'il arrive à la supprimer. Il ne la regarde pas comme faisant partie de la religion naturelle, — en quoi

(1) « The turning from mahometanism to christianity, or from christianity to mahometanism, is only a laying aside one external form of religion, and making use of another, which is of no more real benefit, than a man's changing the colour of his cloths, by putting off a red coat and putting on a blue. »

il porte atteinte à l'un des cinq articles de lord Herbert, — parce que Dieu n'intervient pas dans les affaires humaines. Que l'on prie ou que l'on ne prie pas, les choses n'en suivront pas moins leur cours. La prière ne saurait rendre service à celui qui prie, qu'en le mettant dans de bonnes dispositions : qu'il sache bien du reste qu'il n'obtiendra rien de Dieu. Comme nous le dirions vulgairement, si cela ne fait pas de bien, cela ne fait pas de mal. Et encore Chubb n'est-il pas bien sûr de ce dernier point ; il se pourrait que la prière, loin d'être agréable à Dieu, lui fût déplaisante.

A prendre Thomas Chubb dans l'ensemble ou plutôt dans la moyenne de ses idées successives, et surtout dans le *Véritable Evangile*, qui est son ouvrage principal, son importance historique ne saurait être contestée. L'influence que Woolston a exercée sur Voltaire, et Collins sur le baron d'Holbach, sur les encyclopédistes, Chubb l'a exercée, moins immédiate et moins tangible, sur Jean-Jacques Rousseau. Les deux existences et les deux caractères ne se ressemblent guère, mais bien les deux origines, les deux pensées, les deux sentiments religieux. Le succès du disciple peut être inconscient, qui n'avait pu lire que la petite partie traduite des œuvres du déiste anglais, mais auquel était arrivé le reste par les mille canaux de la renommée, de la littérature et de la con-

versation, ce succès a été aussi durable que celui du maître avait été précaire. Cette branche aussi du déisme, la branche populaire et relativement religieuse, devait fleurir sur le continent après s'être vite fanée sur le sol natal.

CHAPITRE VIII.

LA DÉCADENCE DU DÉISME.

Le déisme anglais, épuisé par sa propre évolution, par l'impossibilité où se trouvaient ses partisans de le renouveler encore après l'essai populaire de Thomas Chubb, rencontre en outre, vers 1740, un double courant religieux et philosophique qui précipite sa ruine. Mais sa décadence rapide, que l'illustre nom du vieux Bolingbroke ne réussit point à arrêter en Angleterre, trouve une compensation dans la propagation de la libre-pensée anglaise au milieu des travaux de la science allemande, et de la redoutable armée des philosophes français. Tel est le dernier tableau que nous allons essayer de retracer dans ses traits essentiels.

I

Une école de philosophie religieuse qui attaque la religion reçue, et qui dresse contre elle

un corps de doctrines, peut rencontrer trois sortes d'adversaires : les croyants fervents, qui rajeunissent la foi antique et lui font produire des fruits nouveaux; les croyants qui sont moins sûrs de leur foi, qui ont par conséquent une foi moins féconde, mais qui détestent les hardiesses des incrédules, et qui les attaquent avec une ardeur religieuse mêlée de doutes sur l'efficacité du raisonnement; les sceptiques complets, qui confondent dans leurs attaques la religion et l'incrédulité dogmatique. Wesley, Dodwell jeune, David Hume, voilà comment s'appelèrent ces trois adversaires, tels que les rencontra le déisme anglais. Ne parlons d'abord que des deux premiers, qui représentent deux branches très différentes du courant religieux, l'activité évangélique et le scepticisme théologique. L'œuvre immense et bien connue de Wesley (1) ne saurait entrer dans le cadre restreint de ce travail. Il a *montré* le christianisme que les apologistes avaient *démontré;* et en cela il a été l'apologète par excellence. Il a renouvelé l'Angleterre après les Addison et les Sherlock, et plus largement, et plus profondément qu'ils n'avaient pu le faire. L'ouvrage de Dodwell (2) est beaucoup moins connu; il n'a

(1) V. l'excellente vie de Wesley, de M. Lelièvre, et les autres historiens du méthodisme, entre autres Stevens.

(2) *Christianity not founded in argument.* London, 1741. British Museum.

guère été moins important dans la littérature que l'œuvre de Wesley dans la vie chrétienne. Nous en devons parler avec quelque détail.

Différent de son père à bien des égards, Dodwell jeune le rappelle par l'allure tranchante, presque fanatique de sa pensée, et par l'immense importance qu'il reconnaît à l'action du Saint-Esprit. Pour le premier Dodwell, l'Esprit divin, communiqué par les apôtres ou leurs ayants droit, était la condition de l'immortalité de l'âme; pour le second Dodwell, le Saint-Esprit seul pouvait, sans aucune participation de la raison humaine, donner à l'homme les vraies lumières sur la véritable religion. Tel est le sujet du *Christianisme non fondé sur le raisonnement*, lettre adressée à un étudiant d'Oxford, ou plutôt procès intenté tout ensemble aux déistes incrédules, et à leurs adversaires qui faisaient avec eux assaut d'argumentations.

Les chrétiens, suivant l'auteur, ont assez longtemps imité les perpétuelles discussions des ennemis de la foi, comme si l'on pouvait compter sur des disputes pour produire ou pour affermir des convictions! Ils ont trop cherché des compromis impossibles entre la croyance et la non-croyance (1) : on doit choisir. La raison, *à priori*, ne peut pas être le vrai principe donné

(1) « There is no medium betwixt believing and not believing. »

par Dieu aux hommes pour les conduire à la foi véritable. L'Ecriture ne nous indique pas plus cette méthode de la raison que la nature des choses, la nature de la raison et celle de la foi ne nous l'indiquent. En effet, ne nous demande-t-elle pas, à tous, de croire la même chose, et cette identité de croyance est-elle possible avec les nuances infinies et les innombrables aventures du raisonnement? Du moment que la foi est un devoir, un devoir pour tous, il faut une autorité claire et indiscutée, celle de la révélation divine, pour l'indiquer et l'imposer.

Que faisons-nous, d'ailleurs, quand nous baptisons les enfants? Où est leur raisonnement, leur acceptation raisonnée des vérités affirmées par ce sacrement? Et pourtant cet acte d'un autre, accompagné des engagements d'autres personnes, les investit de tous les privilèges du chrétien qui aurait la foi la plus personnelle; ils deviennent les héritiers du ciel sans aucune participation de leur raison.

L'examen est le fléau de la vie, une source de doutes, une perte de temps pour la foi et pour les œuvres. Il établit des différences entre l'état de l'âme aux différents âges de la vie, tandis que l'on doit toute sa vie croire la même chose, puisque c'est toujours la même chose qui est la vérité. L'examen est une illusion pour presque tous, car bien peu d'hommes sont

réellement capables de l'exercer. Jésus-Christ ne propose pas ses doctrines à notre examen. Il ne nous demande pas une foi rationnelle, mobile et froide, incapable de commander à nos passions et de faire de nous des martyrs.

Ah! les philosophes ont-ils fait assez de mal, — les philosophes chrétiens comme les autres! Personne n'a plus contribué aux progrès de l'infidélité que M. Boyle, avec ses conférences annuelles pour démontrer la religion rationnelle, avec sa tentative d'accommoder notre foi à la mesure de nos intelligences et aux règles étroites de notre scolastique (1). Non, la raison n'aboutira presque jamais à l'objet qu'on se propose, de confirmer la foi; et si par impossible ce but est une fois atteint, cette confirmation ne sera-t-elle pas superflue (2)? Pourquoi faire courir à son âme des dangers pareils? Ah! donnons au Seigneur, sans réserve, notre cœur et notre intelligence, au lieu de compter, pour le jour où nous paraîtrons

(1) Voici le texte de cette déclaration de guerre à l'apologétique, si active depuis un demi-siècle : « I cannot avoid regarding, as a very principal cause of the present prevailing disposition and turn to infidelity, those annual institutions of our great philosopher M. Boyle, in favour of a rational religion, by which he has attempted to square the subject of Faith to the capacity of our understandings... » (*Christ. not found.*, p. 85).

(2) « In the first place, this reason will, in all probability, never have the effect proposed of confirming our faith; and in the next place, will be superfluous if it has » (P. 115).

devant lui, sur cette stérile excuse : J'ai fait ce que j'ai pu.

Ainsi Dodwell attaque toutes les tendances du rationalisme religieux, depuis la libre-pensée effrénée et incrédule jusqu'au raisonnement qui s'attache à défendre pied à pied le christianisme traditionnel. Le dernier surtout s'est senti atteint dans ses œuvres vives, les conférences de M. Boyle, que Dodwell traitait, à vrai dire, avec une scandaleuse ingratitude. Aussi les apologètes ont-ils compté parmi leurs adversaires l'auteur de ce livre, en l'accusant de scepticisme et de mauvaises intentions (1). Scepticisme assurément, scepticisme qui reparaît à différentes époques pour immoler la raison sur l'autel de la foi, non sans une terrible imprudence, scepticisme du *credo quia absurdum*, de Gazzali, de Pascal, de Huet. Mais mauvaises intentions, pourquoi ? C'est une tendance religieuse que celle-là, et qui est habituellement comme la branche exubérante d'un grand mouvement religieux. Par exemple, Gazzali a annoncé le triomphe durable, et encore aujourd'hui dans toute sa force, de l'orthodoxie musulmane ; Pascal appartient à ce grand catholicisme français du dix-septième siècle. Dodwell, lui, accompagne le réveil de Wesley, et,

(1) Leland l'attaque vivement dans sa onzième lettre.

sous une forme paradoxale, défend les mêmes idées.

Quel est, en effet, d'après lui, le moyen d'arriver à la foi chrétienne qui doit remplacer le raisonnement foulé aux pieds? C'est *la conversion par l'action immédiate du Saint-Esprit*, c'est-à-dire le puissant levier par lequel Wesley soulevait l'Angleterre populaire et la rendait à Jésus-Christ sans la faire retomber dans le fanatisme puritain. Nul ne peut dire que Jésus est le Seigneur, si ce n'est le Saint-Esprit : telle est la devise scripturaire de Dodwell. Le Saint-Esprit a une influence immédiate et opère sans délai, comme le montre la conversion de saint Paul. Cette conversion-là n'est pas produite par de longs raisonnements, mais par une irrésistible lumière céleste qui donne une conviction instantanée (1).

II

Dans cette Angleterre nouvelle vieillissait, puis mourait, un homme d'autrefois, le brillant orateur, le chef incrédule du parti des Stuarts

(1) « It is of immediate influence, and operates without delay. Such was the happy metamorphosis of an officious persecutor into as zealous an apostle. A conversion effected not by the force of dilatory inferences and conclusions, but by an irresistible light from heaven, that flashed conviction in a moment » (Page 56).

et de la haute Eglise, Henri de Saint-Jean vicomte Bolingbroke (1). Ce n'est pas de ce politicien retors et presque toujours malencontreux que le déisme anglais pouvait espérer quelque effort profond, quelque renaissance. Toutefois, tant qu'il vécut, l'opinion littéraire attendit beaucoup des œuvres qui devaient être publiées après sa mort. Un libraire, qui comptait sur une série productive d'éditions rapidement enlevées, proposa un prix très élevé à David Mallet, dépositaire du manuscrit du feu lord ; et il eut le bonheur de ne pas l'obtenir : le public était déjà tellement changé au sujet des écrits déistes que l'édition unique mit vingt ans à s'épuiser (2). Comme on était loin de 1728 et des trente mille exemplaires de Woolston ! Il n'y avait pourtant que vingt-quatre ans de cela; mais cette courte période, coupée en deux par une rénovation religieuse, avait suffi pour que le déisme tombât de son apogée à cette complète décadence, que l'insuccès posthume de Bolingbroke vint en quelque sorte mesurer.

Ce dernier des déistes incrédules, ou plutôt ce déiste plus tardif que ses contemporains (il était né un an seulement après Toland, quatre

(1) L'intéressant volume de M. de Rémusat, *L'Angleterre au XVIIIe siècle*, t. I, donne plutôt la vie politique de Bolingbroke que sa philosophie religieuse.

(2) *The philosophical Works of the Right Honorable Henry Saint John lord Viscount Bolingbroke*, London, 1754, 5 vol.

ans avant Collins), est assurément le moins original; et si l'amitié de Voltaire ne le soutenait encore dans la postérité, son nom serait aujourd'hui, à part son rôle politique, aussi inconnu que ses œuvres. Sa spécialité est de n'en point avoir : il a promené sur toutes les questions et sur toutes les œuvres de ses coreligionnaires un regard superficiel, distrait par des préoccupations plus temporelles et plus pressantes. C'est un amateur, mais non pas un amateur de la trempe de Shaftesbury. Le seul élément caractéristique de son déisme serait celui-ci : qu'il est limité à la pure et simple existence de Dieu, que ni la Providence, ni les attributs de Dieu, ni l'immortalité de l'âme ne lui paraissent choses démontrées. Même la justice et la bonté de Dieu, comme nous disons, lui paraissent être les résultats d'une analyse artificielle (1). Il croit en revanche à un monothéisme primitif, qui a été gâté aussi bien par les philosophes que par les prêtres et les théologiens (2).

(1) « Of divine goodness and divine justice I am unable to frame any adequate notion... That theology, which pretends to deduce the duties of man from speculations concerning the moral attributes of God, is to be reckoned in the class with natural magic » (V, 453; IV, 621).

(2) « Christian divines and philosophers have done more to debase our notions of the supreme being than all the doctors of polytheism » (III, 541).

Quant à ses attaques contre ces prêtres, ces théologiens, et les philosophes qui ont la prétention d'associer la croyance à la science intelligente, elles ne sont que la reproduction, nullement adoucie, de tout ce que les incrédules anglais accumulaient depuis un siècle. Le système dédaigneux de Hobbes sur la religion, pur instrument politique, vient se mêler aux attaques de Toland, de Collins et de leurs successeurs contre le fond du christianisme et le clergé de tous les temps. Qu'on prosterne les hommes devant une révélation, passe encore, car ils en ont peut-être besoin ; mais qu'on s'épargne au moins le ridicule d'une démonstration rationnelle. L'histoire de la religion est conspuée dans toutes ses parties, depuis Moïse, dont la loi et dont la conduite avait pour base le meurtre, jusqu'aux martyrs condamnés pour avoir troublé la paix publique, jusqu'aux Pères de l'Eglise qui ont légué leur style insensé (*delirious*) à la théologie chrétienne (1).

Mais le plus maltraité de tous, c'est saint Paul, qui a prêché un Evangile directement contraire à celui de Jésus. Il a mis le pédantisme dans l'apostolat. Son discours est verbeux, enveloppé et décousu, même dans les sujets qui auraient le plus besoin de clarté. C'est un commentateur cabalistique autant que pas

(1) T. V, 183 ; IV, 434 et 612.

un rabbin ancien ou moderne. Il est vrai que quand saint Paul est clair, c'est souvent pour être absurde, profane ou trivial (1). — On voit que Morgan n'avait pas fait école parmi les déistes ses compatriotes, avec son admiration pour l'Apôtre des gentils.

Cette incrédulité aigre et isolée de Bolingbroke fut attaquée par l'évêque Warburton avec une vivacité parfois inconvenante (2), et par Leland, controversiste plus modéré (3). Peine presque inutile, tant l'indifférence fut générale en Angleterre. L'attention et même la mode se portaient sur les ouvrages récents d'autres laïques de haute naissance, de Gilbert West, de lord Georges Lyttleton. C'était maintenant le christianisme qui faisait lire les livres, comme naguère l'irréligion. Lyttleton aussi aussi s'occupait de saint Paul (4), mais pour

(1) T. IV, 313, 326.

(2) Exemple : « You have as little curiosity to hear what a freethinker can object to the faith which has got possession of your heart, as what a pickpocket can chicane to the property in your purse (*A view of lord Bolingbroke philosophy*, London, 1754, lettre I).

(3) Une grande partie de *A view of the deist.* est employée à combattre Bolingbroke.

(4) *Observations on the conversion and apostleship of saint Paul*, London, 1747, et éditions subséquentes. Trad. en français par Deschamps sous le titre de *Preuve indépendante de toute autre de la vérité de la religion chrétienne, ou considérations sur la conversion et l'apostolat de saint Paul*. Lausanne, 1758. — On signale une autre traduction par l'abbé Guénée. Paris, 1754

envisager dans le fait de sa conversion et de son apostolat une preuve, à elle seule concluante, de la vérité de la religion chrétienne. En effet, démontrait-il, saint Paul n'a pas pu être un imposteur ni un ambitieux; et comme il n'a pas pu être non plus un insensé ou un enthousiaste, il faut bien admettre l'origine divine de sa mission. Méthode d'apologétique qui, pour être simple et vieille, n'en reste pas moins excellente. L'adversaire de la Résurrection, Pierre Annet, essayait aussi de combattre saint Paul; mais il rencontrait, comme Woolston, les sévérités légales, et, ce qui est beaucoup plus significatif, l'impopularité. Il finissait par vivre des charités du primat, à côté du palais de Lambeth. Ainsi s'en allaient obscurément les derniers débris d'une école négative, que la philosophie sceptique elle-même achevait de miner.

III

Tel fut, en effet, le rôle de David Hume, pour autant qu'il s'est occupé de la religion. Son scepticisme universel et complet semblerait, au premier abord, avoir été une arme redoutable contre le christianisme évangélique; en réalité il fut plutôt un secours, il fut au moins une diversion mortelle au dogmatisme incrédule des déistes anglais. Il jeta également

son dissolvant sur la foi chrétienne, et sur la doctrine de lord Herbert, plus ou moins gravement modifiée par ses différents successeurs; mais ce qui était fort, la foi chrétienne, résista, et ce qui était faible, déjà en pleine décadence, le déisme anglais, acheva de mourir. Ainsi se vérifiait, au détriment des coreligionnaires de lord Shaftesbury, cette fameuse épreuve du ridicule qui laisse debout la vérité et qui ruine les erreurs ; il faut seulement remplacer le mot de *ridicule* par celui d'*examen sceptique*., et la leçon qui en résulte sera frappante pour tous les yeux.

Tous les déistes que nous avons passés en revue dogmatisaient à leur manière, ne fût-ce que sur leurs négations; la plupart, ceux qui mériteraient le plus sérieusement le nom de déistes, Herbert, Shaftesbury, Tindal, Morgan, Chubb, dogmatisaient de la façon la plus positive sur la religion naturelle, dont le symbole était aussi évident pour eux que les canons du concile de Trente pour un moine espagnol. Les éléments essentiels de tout dogmatisme, l'idée de cause par exemple, étaient à la base de tout le travail de leur esprit. Et voici Hume qui vient conspuer l'idée de cause, placer un point d'interrogation devant tout enchaînement d'affirmations, et écrire des choses comme celles-ci : « Tout est énigme et mystère : le doute, l'incertitude, l'irrésolution,

voilà les seuls fruits de nos plus exactes recherches (1). » — A propos de la théologie naturelle et de l'idée de cause dans l'univers : « Ce sujet doit faire naître de l'étonnement par la grandeur de l'objet, de la mélancolie par son obscurité, du mépris pour la raison humaine, qui ne peut donner une solution plus satisfaisante sur une question si extraordinaire et si sublime (2). » — Et ceci, qui attaque directement l'école déiste : « Vos philosophes religieux (c'est un philosophe épicurien qui est censé parler), peu satisfaits de la tradition de leurs pères et de la doctrine de leurs prêtres, se laissent aller à une téméraire curiosité : ils essaient jusqu'où ils pourraient établir la religion sur les principes du raisonnement; par là ils excitent, au lieu de les lever, tous ces doutes qui naissent naturellement d'une recherche trop scrupuleuse (3). »

Si de la tendance générale nous passons aux principaux éléments du déisme, voici par exemple le grand cheval de bataille de Herbert et de Tindal, la religion naturelle primitive, le monothéisme primitif gâté ultérieurement par les

(1) *Histoire naturelle de la religion*, t. III de la trad. Londres, 1764.

(2) *Dialogues sur la religion naturelle*, ouvrage posthume, trad. Edimbourg, 1780.

(3) *Essais philosophiques sur l'entendement humain*, trad. Amsterdam, 1758.

différentes religions positives : eh bien, David Hume prétend tout au contraire que les hommes ont commencé par le polythéisme, ce qui ruinerait de fond en comble le *De veritate* et le *Christianisme aussi ancien que le monde* (1). — Voici les miracles, sur lesquels le christianisme ne s'était nullement fondé, d'après Collins, Woolston et bien d'autres : eh bien, si David Hume les attaque, c'est dans un esprit tout différent de celui des déistes (2). Sans doute il ne se sépare point d'eux lorsque la réalité des miracles lui semble condamnée par l'expérience ordinaire des sens, lorsqu'il trouve les témoignages en faveur de la réalité des miracles non suffisants pour passer sur une aussi forte objection : cela aurait pu être écrit par tel des déistes que nous avons étudiés. Mais la croyance dans le surnaturel lui paraît un élément essentiel de toute religion, et en particulier de la fondation du christianisme. Il est difficile de contredire plus désagréablement l'école issue de lord Herbert.

Cela est peu de chose encore, à côté de la dernière page des dialogues posthumes de Hume : « Le sentiment le plus naturel que puisse éprouver un esprit bien disposé sera un désir ardent, une attente impatiente qu'enfin

(1) *Hist. nat. de la religion.*
(2) V. le onzième des *Essais.*

le ciel veuille bien dissiper ou du moins diminuer ses ténèbres profondes, en procurant quelque révélation plus particulière au genre humain, et des découvertes sur la nature, sur les attributs et sur les opérations de l'objet divin de notre foi. *Une personne imbue d'idées justes sur les imperfections de la raison naturelle volera avec la plus grande ardeur aux vérités révélées;* tandis que l'orgueilleux dogmatique, persuadé qu'avec le secours seul de la philosophie il peut élever un système complet de théologie, dédaigne toute autre assistance... *Le premier pas, le plus essentiel pour parvenir à la foi saine d'un vrai chrétien, c'est, pour un homme de lettres, de commencer par être un philosophe sceptique.* »

Ainsi le dernier mot du grand douteur écossais constatait l'insuffisance de la religion naturelle, et semblait une sorte de retour fatigué sous l'abri de la révélation. Depuis plus d'un siècle, une école avait prodigué les efforts les plus hardis et les plus variés pour faire dire à la raison seule le secret de Dieu, de l'âme humaine et de la venue de Jésus-Christ; et cette école épuisée recevait son arrêt de mort, signé par Hume aussi bien que par Wesley.

IV

Cela en Angleterre; mais le déisme anglais,

repoussé du pays natal, agissait sur la France, c'est-à-dire alors indirectement sur le reste du monde, et de plus sur l'Allemagne directement.

En Allemagne (1), jusqu'en 1741, c'est-à-dire pendant la période florissante de l'école dans sa patrie, les ouvrages qui en étaient issus ne firent guère l'objet que de réfutations ou de notices historiques, comme celles de Leibnitz ou de Mosheim que nous avons eu l'occasion de citer. En 1741, la traduction du *Christianisme aussi ancien que le monde* eut un grand succès, appuyé par les partisans de la philosophie wolfienne. Dès lors les traductions des déistes, et aussi les traductions de leurs adversaires, ne cessèrent de paraître pendant une trentaine d'années, précisément la période pendant laquelle se renouvela la théologie allemande. Laukhard, Hecker, Semler admiraient Tindal et acceptaient ses idées; Laukhard parle de son sec ouvrage sur le ton de l'enthousiasme, comme du guide qui l'a introduit dans le vrai christianisme. Et, dans un parti plus avancé, Woolston trouvait des sectateurs. Ne peut-on pas ranger parmi eux Reimarus (2), l'auteur des fameux fragments de Wolfenbüttel, dont la pu-

(1) V. le ch. II du livre III de Lechler.

(2) V. Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, t. I, ch. III. — M. Doumergue, dans sa thèse *De variis fidei christianæ vicibus*, établit un juste rapprochement entre ces écoles incrédules des divers pays (Toulouse, 1871).

blication produisit tant de scandale? Il semble que sur la résurrection il n'ait guère fait que répéter les objections anglaises, et pour d'autres questions où il est resté plus original, elles lui ont au moins montré le chemin.

En France l'influence anglaise fut immense et éclatante. Nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion de la signaler à propos de chacun de nos auteurs et de leurs traductions en français. Toutefois, cette influence, qu'il convient maintenant d'envisager dans son ensemble, ne s'est pas exercée également sur les trois corps de l'armée philosophique : Voltaire et ses partisans purs, Rousseau et les déistes amis de la nature, l'Encyclopédie et ses enfants perdus. L'optimisme de Shaftesbury, la religiosité de Chubb n'ont pas été inutiles à l'école de Rousseau, mais elle se serait peut-être passée d'eux. Voltaire, au contraire, le Voltaire agresseur du christianisme, pendant son séjour à Londres, où quelques réfugiés de la seconde génération servaient d'intermédiaires entre la littérature anglaise et les voyageurs français (1), a formé son arsenal avec les armes empruntées à Woolston et à quelques autres incrédules avancés (2).

(1) V. A. Sayous, *Le dix-huitième siècle à l'étranger*, Paris, 1860, le premier livre et surtout le premier chapitre.

(2) L'influence du séjour en Angleterre à ce point de vue est sensible dans beaucoup d'écrits et de lettres de Voltaire, particulièrement dans le *Dictionnaire philosophique*, article *Miracles*,

Enfin l'extrême gauche des encyclopédistes, les d'Holbach, les Boulanger, les Damilaville, les Naigeon, ces tristes auteurs de déplorables écrits imprimés à l'étranger, ou secrètement sans nom d'auteur, même sans indication de ville ou de date, ont puisé un peu partout, chez les déistes violents, chez Collins plus qu'ailleurs (1).

Quant à notre impiété contemporaine, si florissante, elle se fournit inconsciemment, de troisième ou de quatrième main, dans les vieilles provisions de l'incrédulité anglaise, avec un

par exemple. D'autre part, le principal adversaire religieux de Voltaire, l'abbé Guénée, s'est servi des apologistes anglais dans ses *Lettres de quelques Juifs portugais*, et il a traduit l'ouvrage de West sur la Résurrection, et celui de Lyttleton sur saint Paul.

(1) Plusieurs de leurs ouvrages ont été indiqués dans les notes des chapitres précédents, ainsi que les traductions ou analyses qu'ils ont données des ouvrages anglais. Il convient d'ajouter les *Lettres philosophiques sur saint Paul*, anonyme, Neuchâtel, 1783, où l'Apôtre est qualifié d'inintelligible, verbiageur éternel, minutieux et ridicule, égoïste insupportable ; la *Contagion sacrée*, Londres, 1767 ; l'*Examen critique de la vie de saint Paul*, t. VIII des Œuvres complètes de Boulanger, lequel, si d'Holbach ne s'est pas caché sous son nom, dit dans son *Christianisme dévoilé* (t. IX) : « Nulle morale véritable n'est compatible avec le christianisme... système religieux informe et décousu. » — Quant à l'*Histoire critique de Jésus-Christ*, parue sans autre indication de librairie que l'épigraphe *Ecce homo*, elle appelle, au moment où elle cite Collins, le Sauveur « un artisan enthousiaste mélancolique et jongleur maladroit, sorti d'un chantier pour séduire les hommes de sa classe, » et l'Evangile « un roman oriental, dégoûtant pour tout homme de bon sens, et qui ne semble s'adresser qu'à des gens de la lie du peuple. »

peu plus de prétention, de déclamation et de venin : c'est sa manière à elle d'être originale.

Et maintenant, de cette étude parfois rebutante et pénible avons-nous retiré quelque profit, en dehors de la pure curiosité historique? Je le crois. L'histoire n'est pas dépourvue d'enseignements qui parlent au cœur : on pourrait dire qu'un peu d'histoire décourage, que beaucoup d'histoire encourage. Quand on voit les tristes malentendus qui aujourd'hui éloignent de l'Evangile tant d'hommes cultivés et de si grandes multitudes, n'est-il pas fortifiant de se dire que d'autres sociétés se sont égarées et qu'elles ont ensuite retrouvé le chemin? Les grands serviteurs de Dieu ne sont pas la propriété ou le secret de l'Angleterre; Dieu peut les faire surgir où il veut; il peut donner à la société française un Wesley français. Oh! qu'il vienne, et, quel que soit le nom de son Eglise, qu'il soit béni! — Et si, laissant pour un moment de côté les vastes espérances, chacun de nous pense à élever son âme par la recherche de la vérité; après avoir assisté à tant de vains efforts pour annuler le christianisme ou pour lui faire subir un renouvellement chimérique, ne dirons-nous pas au Seigneur Jésus, au vrai

Christ de l'Ecriture et de l'Eglise : « Seigneur, à qui irions-nous qu'à toi, qui as les paroles de la vie éternelle ? »

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction.......... 1

CHAPITRE PREMIER.

Herbert et le déisme au dix-septième siècle.......... 9

CHAPITRE II.

Toland.......... 47

CHAPITRE III.

Shaftesbury.......... 76

CHAPITRE IV.

Collins.......... 93

CHAPITRE V.

Woolston et la querelle de la Résurrection.......... 122

CHAPITRE VI.

Tindal et Morgan.......... 146

CHAPITRE VII.

Chubb.......... 167

CHAPITRE VIII.

La décadence du déisme.......... 191



